

Das Maß der moralischen Handlung bei Thomas von Aquin

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der
Universität zu Köln

im Fach Philosophie
vorgelegt von
Lingchang Gui
aus Guangxi/China

SoSe 2020

Erstgutachter: Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Speer
Zweitgutachter: Prof. Dr. Christoph Helmig
Drittgutachterin: Jun.-Prof. Dr. Fiorella Retucci

Datum der Defensio: 16.07.2020

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	1
1.1 Herkunft der Fragestellung: Peter Abelard	1
1.2. Die Entwicklung der Aspekte des Maßes in der moralischen Handlung.....	6
1.3. Die Ansicht des Thomas von Aquin zur These „ <i>quantum intendis, tantum facis</i> “ – eine Skizze	13
1.4. Die Forschungsgeschichte in Bezug auf das Maß der Handlung bzw. die <i>quantum-tantum</i> -Formel des Thomas von Aquin	15
1.5 Methodologie und Forschungsplan.....	23
1.6 Die Handlung – ihre Objekte und ihre Struktur.....	24
2 Das Maß der Gottesschau	31
2.1 Die Individualität der Gottesschau: Gott als Ziel – <i>finis cuius</i> und <i>finis quo</i> in der Gottesschau	31
2.2 Genuss der Gottesschau	34
2.3 „Sehen“ als der „Ort“ des Mehr-oder-Weniger des Genusses der Gottesschau	37
2.4 Die unterschiedlichen Stärken der Aufnahmefähigkeit des Glorienlichts	43
2.5 Die Hindernisse für die Gottesschau.....	48
2.6 Zusammenfassung – die <i>quantum-tantum</i> -Formel in der Gottesschau.....	53
3 <i>Quantum bonum intendis, tantum bonum facis</i>? – Das moralische Maß der guten Handlung.....	55
3.1 Einleitung.....	55
3.2 Was ist „gut“ – das Wesen des „Gutseins“ und seine vier verschiedenen Aspekte in der Handlung.....	56
3.3 Inwiefern kann das moralische Gute in der menschlichen Handlung ein Maß haben?	58
3.4 Die „ <i>quantum-tantum</i> “-Formel im inneren Akt.....	72
3.5 Die <i>quantum-tantum</i> -Formel im äußeren Akt der <i>ordo intentionis</i>	81
3.6 Verderblichkeit und Billigkeit.....	91
3.7 Das natürliche Gute oder <i>bonum secundum genus</i> – das Gute im Sinne von Vollständigkeit des Seins	101
3.8 Die <i>quantum-tantum</i> -Formel als gültige These: Die Gottesliebe in der Pilgerschaft als das „wesentliche“ Gute.....	109
3.9 Zusammenfassung.....	116
4 <i>Quantum malum intendis, tantum malum facis</i>? Das Maß der moralisch schlechten Handlung.....	120
4.1 Was ist Sünde?	120
4.1.1 Wesen der üblen Handlung	120
4.1.2 Sünde und Intentionalität	125

4.2 Hat die Sünde ein Maß?	128
4.2.1 Kritik an den Stoikern und an Plotin.....	129
4.2.2 Grundverständnis des Maßes der Sünde	134
4.3 Die Schwere der Sünden.....	137
4.4 Verachtung Gottes als geistliche Todsünde.....	143
4.4.1 Die ähnliche Struktur der <i>quantum-tantum</i> -Formel bei Belohnung und Strafe	143
4.4.2 Unterteilung der Sünde – die Todsünde und die lässliche Sünde	144
4.4.3 Die <i>quantum-tantum</i> -Formel in der Todsünde direkt gegen Gott.....	148
4.4.4 Die unmögliche Verringerung der Todsünde	153
4.5 Die Todsünde gegen das Geschaffene.....	157
4.5.1 Die Bedeutung der Sünde gegen das Geschaffene	158
4.5.2 Das Maß der untergeordneten Strafe	159
4.5.3 Die Doppelschichtigkeit der untergeordneten Strafe	162
4.6 Die lässliche Sünde	164
4.7 Zusammenfassung.....	166
Exkurs: Der Einfluss des äußeren Aktes auf den inneren Akt	168
5 Weiterdenken und Schlusswort	175
5.1 Mannigfache Bedeutung des Maßes und zweifaches Glück als Grundbestimmungen.....	175
5.2 Das Maß der moralischen Handlung und die moralische Kontingenz bei Thomas von Aquin.....	178
5.3 Schlusswort	183
Bibliographie	186
Abkürzungsverzeichnis	203

1 Einleitung

1.1 Herkunft der Fragestellung: Peter Abelard

Wie sich das Gute bzw. Böse während der moralischen Handlung verändert, ist ein Thema, welches Peter Abelard in seinem *Scito te ipsum* diskutiert. Seine Grundidee ist, dass das Gute bzw. Böse nur von der Intention bestimmt wird. Mit der Formel „*quantum intendis, tantum facis*“¹ fasst Odon Lottin diese Ansicht zusammen², denn seine Nachfolger setzten sich mit der genannten Frage hinsichtlich verschiedener Variationen dieser Formel auseinander.

Dass ausschließlich die Absicht die Moralität der Handlung bestimmt, ist für Peter Abelard einerseits qualitativ („wie du intendierst, so tust du“) und bezieht sich andererseits auf das Maß („wieviel du intendierst, soviel tust du“). In diesem Abschnitt wird Abelards These zu beiden Aspekten berücksichtigt. Es wird aber ebenfalls gezeigt, dass Abelard ihre Gültigkeit auch teilweise beschränkt.

Es ist eine der Grundthesen in *Scito te ipsum*, dass sich das moralisch Gute oder Böse einer Handlung ausschließlich durch die Intention entscheidet³.

[W]enn die Absicht recht ist, wird die ganze Masse der von ihr ausgehenden Taten, die man nach Art körperlicher Dinge betrachten kann, des Lichtes würdig, d. h. gut sein. Ebenso auch

¹ Der Satz stammt ursprünglich aus der *Glossa interlinearis* in Matth. 12. 35: „quia tantum boni quis facit quantum intendit“ (digitalisierte Ausgabe vgl. http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber55.xml&chapitre=55_12).

² Vgl. Lottin (1954(1)), S. 312.

³ Diese Tendenz hat einen Hintergrund; vor Peter Abelard dominierte der „Objektivismus“: Die Sünde einer Handlung entsteht durch ihren objektiven Gegensatz zum heiligen Gesetz (Lottin 1954(1), S. 478). Dagegen meint Wilks, dass die Betonung der Intention von Peter Abelard schon immer Teil der Hauptströmung gewesen sei und dass die meisten Theorien nur einige Verbindungen mit dem natürlichen Akt hätten: „Christian doctrine is rich in references to sin and merit, punishment and reward, and philosophical discussion of these leads moral theory in a direction quite apart from the treatment of virtues and vices inherited from antiquity. Augustinian moral psychology, with its attention to issues of freedom and choice, consolidates a tradition of viewing sin and merit as chiefly constituted by actions of the will. Physical actions arising from the will remain in the picture, but in a diminished role. Anselm, for example, holds that actions are considered unjust not in themselves but through the unjust will that underlies them; but at the same time he claims there are actions like perjury which could only be accompanied by an unjust will (*De conceptu virginali et de originali peccato*, 144). In this way he affirms paramountcy of the will in moral assessment, but does so without going the whole way to ruling the physical act irrelevant. All medieval moral theorists share emphasis on moral intention. But most preserve some link to physical action. Abelard, and after him William Ockham, are noteworthy for trying to sever the link.“

umgekehrt⁴.

Im Gegensatz dazu sind die Taten *per se* moralisch indifferent und sie sind nur gut, wenn sie aus einer guten Absicht hervorgehen:

Die Taten freilich, die [...] gleichermaßen den Verworfenen wie den Auserwählten gemeinsam sind, sind alle in sich indifferent und nur nach der Absicht des Handelnden gut oder böse zu nennen; und zwar nicht, weil es etwas Gutes oder Böses wäre, dass sie getan werden, sondern weil sie gut oder böse getan werden, d.h. in der gehörigen Absicht oder nicht⁵.

Um diese Ansicht zu verteidigen, vergleicht Abelard das Tun mit der Aussage:

Gut nennen wir ja die Absicht, d.h. recht in sich. Das Tun dagegen nennen wir nicht gut, weil es etwas Gutes in sich aufnimmt, sondern weil es aus einer guten Absicht hervorgeht. Wenn deshalb von demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten dasselbe getan wird, nennt man dennoch entsprechend der Verschiedenheit der Absicht sein Tun einmal gut, ein andermal böse. Es unterliegt in Bezug auf „Gut“ und „Böse“ ersichtlich ebenso einem Wechsel, wie der Satz „Sokrates sitzt“ und dessen Begriffsinhalt im Hinblick auf „wahr“ und „falsch“ einem Wechsel unterliegen, je nachdem ob Sokrates sitzt oder nicht. Diese wechselnde Änderung bezüglich wahr und falsch vollzieht sich dabei so – wie Aristoteles sagt – in der Weise, dass nicht das, was sich bezüglich wahr oder falsch ändert, irgendeine Änderung seiner selbst erfährt, sondern dass sich die zugrunde liegende Sache, d.h. Sokrates, an sich selbst bewegt, d.h. vom Sitzen zum Stehen oder umgekehrt⁶.

Abelard meint also: Das Tun ist nichts anderes als ein Ausdruck der Absicht, und ob es gut oder böse ist, wird durch die Absicht entschieden. Mit der semantischen Metapher wird deutlich, dass das Tun selbst für Abelard nichts anderes als ein Ausdruck der Absicht in der natürlichen Welt ist, genau wie die Aussage „Sokrates sitzt“ der Ausdruck der Tatsache in „der Welt der Sprache“ ist. Das Tun ist nicht nur ein reiner Empfänger des moralischen Wertes der Absicht, das „Empfangen“ ist sogar immer fehlerfrei: Die Moralität bleibt beim „Ausdruck“ der Absicht identisch. Das Tun hat einen ausschließlich instrumentalen Sinn und wird als natürlicher Effekt der Absicht behandelt⁷.

⁴ Der ganze Abschnitt bezieht sich auf einen theologischen Hintergrund: „Diligenter itaque Dominus, cum secundum intencionem rectam uel non rectam opera distingueret, oculum mentis, hoc est, intencionem 'simplicem' et quasi a sorde purum ut clare uidere possit, aut a contrario 'tenebrosum' uocauit, cum diceret: Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit, hoc est, si intencio recta fuerit, tota massa operum inde prouenientium, que more corporalium rerum uideri possit erit luce digna, hoc est, bona. Sic et econtrario“ (*scito te ipsum*, 36.4, S. 224-225, übers. v. Ilgner).

⁵ Ebd., 30.1, S. 212-213: „Opera quippe quae [...] eque reprobis ut electis communia sunt, omnia in se indifferentia sunt nec nisi pro intentione agentis bona uel mala dicenda sunt, non uidelicet quia bonum uel malum sit illa fieri, set quia bene uel male fiunt, hoc est ea intentione, qua conuenit fieri, aut minime.“

⁶ Ebd., 35.1-3, S. 222-223: „Bonam quippe intentionem, hoc est, rectam in se dicimus, operationem uero non quod boni aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat. Unde et ab eodem homine cum in diuersis temporibus idem fiat, pro diuersitate tamen intentionis eius operatio modo bona modo mala dicitur, et ita circa bonum et malum uariari uidetur, sicut haec propositio: Socrates sedet uel eius intellectus circa uerum et falsum uariatur, modo Socrate sedente modo stante. Quam quidem permutationem uarietatis circa uerum et falsum ita in his contingere Aristoteles dicit, non quod ipsa quae circa uerum uel falsum mutantur aliquid suscipiant sui mutatione, sed quod res subiecta, id est, Socrates in seipso moueatur, de sessione scilicet ad stationem, uel e conuerso“. Vgl. Blomme, S. 200-201.

⁷ Die Tendenz, dass das Tun als natürliche Nachwirkung der Absicht verstanden wird, wird von Lottin hervorgehoben und kritisiert: „Si Pierre Abélard a cru pouvoir dire que le péché n'est pas dans la volonté, c'est parce qu'il n'a vu dans celle-ci qu'un mouvement naturel, indélébile ou parce qu'il a confondu un

Bemerkenswert ist, dass es beim Vergleich hier hauptsächlich um das qualitative Verhältnis zwischen der Absicht und der Tat geht. Schauen wir die Metapher zur „Aussage“ noch einmal genauer an: Eine Aussage ist, anders als eine Substanz (welche das Konträre empfinden kann), entweder wahr oder falsch und sie kann die „Schwere“ der Wahrheit oder Falschheit nicht verändern – d.h. weder vergrößern noch verringern⁸. Ähnlich kann das Tun selbst nach Abelard das Gute und Böse nur als solches, also als gut oder böse, annehmen und nicht vergrößern oder verringern.

Eine Dimension des Maßes taucht erst auf, wenn Abelard die weiteren Elemente der Handlung – die Lust und die Umstände – diskutiert: Die Lust als das Ergebnis einer Handlung ist weder gut noch schlecht und die Umstände sind für die Handlung gleichgültig: Sie sind nicht in der Lage, eine Handlung besser oder schlechter zu machen.

Das Argument zum Genuss lautet wie folgt:

Manche sind ziemlich erstaunt, wenn sie uns sagen hören, dass das Tun der Sünde nichts zur Sündlichkeit oder zur Verdammnis bei Gott hinzufügt. Sie wenden ein, dass bei der Handlung der Sünde eine gewisse Lust erfolge, welche die Sünde vermehrt, wie beim Geschlechtsverkehr oder jenem Essen, von dem wir gesprochen haben.

Diese Aussage wäre nicht unsinnig, wenn du überzeugend darlegen könntest, dass eine derartige fleischliche Lust Sünde ist und dass dergleichen immer nur sündhaft begangen werden kann. Solltest du freilich dies wirklich als richtig annehmen, dann ist es überhaupt niemandem gestattet, diese Lust des Fleisches zu haben. Folglich sind weder Eheleute frei von Sünde, wenn sie sich in dieser ihnen erlaubten fleischlichen Lust vereinigen, noch auch jener, der das lustvolle Essen der eigenen Frucht genießt⁹.

Mit vielen rhetorischen Fragen will Abelard zeigen, dass die Lust und der Genuss als Nachwirkung selbst nicht als gut oder böse beurteilt werden können, sie müssen stattdessen als ein Ergebnis einer guten oder einer bösen Handlung interpretiert werden. Hier spielt die Maßveränderung die entscheidende Rolle: Es ist die Meinung einiger

acte qui se fait volontairement avec un acte qui se fait volontiers et dégagé de toute crainte. De même s'il a pu affirmer que la moralité n'existe pas dans l'acte externe, c'est parce qu'il n'a vu en celui-ci que son entité physique, ne soupçonnant pas qu'entre un acte considéré objectivement dans son entité physique et ce même acte considéré dans son entité morale subjective (celle d'intention), il faut discerner le même acte dans son entité morale objective “ Lottin (1954(1)), S. 313.

⁸ Vgl. Aristoteles *Cat.* 4a 22ff., besonders 30ff.: „[...] [I]m Falle der Substanzen ist es so, daß sie in der Weise für Konträres empfänglich sind, daß sie sich selbst verwandeln. [...] Die Aussage und die Meinung dagegen bleiben selbst in jeder Beziehung gänzlich unbewegt [...]“ (Oehler, S. 15).

⁹ „Sunt qui non mediocriter moueantur cum audiant nos dicere operationem peccati nihil addere ad reatum uel ad damnationem apud deum. Obiciunt quippe quod in actione peccati quaedam delectatio sequatur quae peccatum augeat, ut in coitu uel esu illo quem diximus. Quod quidem non absurde dicerent, si carnalem huiusmodi delectationem peccatum esse conuincerent, nec tale quid committi posse nisi peccando. Quod profecto si recipiant, utique nemini licet hanc carnis delectationem habere. Unde nec coniuges immunes sunt a peccato cum hac sibi carnali delectatione concessa permiscuntur, nec ille quoque qui esu delectabili sui fructus uescetur“ (*scito te ipsum*, 11.1-4, S. 172-173, übers. v. Ilgner). Vgl. Blomme, S. 199-200.

Philosophen, dass die Lust oder der Genuss die Sünde oder das Gute „vermehrt“. Abelard lehnt dies allerdings ab: Der Genuss ist wie die Taten selbst weder moralisch gut noch böse, er vergrößert das Gute bzw. Böse daher nicht.

Ebenfalls weist Peter Abelard darauf hin, dass die Umstände die Größe des Guten bzw. Bösen nicht verändern:

Gott dagegen teilt die Strafe jedes Einzelnen nach der Größe der Schuld zu. Und alle, die ihn im gleichen Maß missachteten, werden später mit der gleichen Strafe belegt, von welchem Stand oder Beruf sie auch gewesen sein mögen. Wenn nämlich ein Mönch und ein Laie gleichermaßen ihre Zustimmung zur Unzucht geben und wenn der Sinn des Laien so sehr erregt ist, dass er nicht einmal, wenn er Mönch wäre, aus Ehrfurcht vor Gott von diesem schändlichen Tun ablassen würde, dann verdient er dieselbe Strafe wie der Mönch. Ebenso ist der Fall von zwei Männern einzuschätzen, von denen einer durch seine öffentliche Sünde vielen ein Ärgernis gibt und sie durch sein Beispiel verdirbt, während der andere, weil er im Verborgenen sündigt, nur sich selbst schadet. Wenn nämlich der eine, der im Verborgenen sündigt, in demselben Vorsatz und in der gleichen Missachtung Gottes verharrt wie jener andere, so dass es mehr zufällig geschieht, dass er andere nicht verdirbt, als dass er selbst wegen Gott davon abließe, dann ist er, der sich nicht wegen Gott zügelt, gewiss in der gleichen Sündenhaftung bei Gott gebunden. Allein auf den Geist achtet Gott ja bei der Vergeltung des Guten und des Bösen, nicht auf die Verwirklichung der Taten. Und er wägt nicht ab, was aus unserer Schuld oder unserem guten Willen hervorgeht, sondern er beurteilt nur den Geist im Vorsatz seiner Absicht, nicht in der Verwirklichung der äußeren Tat.¹⁰

Nach Abelard bestraft Gott die Schuld gemäß ihrer Größe (*secundum culpe quantitatem*), welche ausschließlich von der Missachtung Gottes entschieden wird, während das Maß der Missachtung davon unabhängig ist, wer der Sünder ist, wie groß die Auswirkungen sind und ob eine Handlung vollständig durchgeführt wird: Keines dieser Elemente ist für den Geist (*animus*) wesentlich und sie sind daher für die Größe des Guten bzw. Bösen irrelevant – die Umstände sind genauso „akzidentiell“ wie die Tat.

Die Überprüfung aller anderen Elemente der Handlung – der Durchführung, des Genusses, der Umstände – zeigt, dass keines dieser Elemente das Gute, das aus der Intention stammt, qualitativ oder dem Maß nach modifiziert. Daher legt die Intention das Maß des Guten bzw. Bösen fest: *quantum intendis, tantum facis*. Und daher meint Abelard: Je besser die Intention ist, desto besser ist die Tat¹¹.

¹⁰ Ebd., 29.1-5, S. 210-213: „Deus uero uniuscuiusque poenam secundum culpe quantitatem disponit. Et quicumque ipsum equaliter contempnunt, equali postmodum supplicio puniuntur, cuiuscumque conditionis aut professionis fuerint. Si enim monachus et laicus in consensum fornicacionis pariter ueniant, et mens quoque laici in tantum sit accensa ut neque ipse, si monachus esset, pro reuerentia dei ab ista turpitudine desisteret, eandem quam monachus poenam meretur. Sic et de illis sentiendum est quorum alter manifeste peccans multos scandalizat, ac per exemplum corrumpit, alter uero, cum occulte peccet, soli sibi nocet. Si enim qui occulte peccat in eodem quo ille proposito et pari contemptu dei persistit, ut quod alios non corrumpit fortuitu magis eueniat quam ipse propter deum dimittat, qui nec sibi ipsi propter deum temperat, profecto pari reatu apud deum constringitur. Solum quippe animum in remuneratione boni uel mali, non effecta operum deus attendit ne, quid de culpa uel de bona uoluntate nostra proueniat, pensat, sed ipsum animum in proposito suae intencionis, non in effectu exterioris operis, diiudicat.“

¹¹ Vgl. Abelard *Theologia Christiana* 5.49: „[...] Profecto necesse est, tanto meliora esse opera, quanto meliore perficiuntur intentione.“ Ich zitiere den Satz aus der sehr hilfreichen Einleitung Ilgners, S. 114.

Abelard gibt allerdings zu, dass die Absicht irrig sein kann, in diesem Fall ist die vom Täter als gut vorgestellte Handlung in Wirklichkeit nicht gut. Und ob eine Handlung wirklich gut ist, liegt vielmehr im rationalen Urteil oder in der Sicht Gottes¹².

Abelard sagt:

Manche meinen, dass eine Absicht immer dann gut oder recht sei, wenn jemand glaubt, dass er gut handle und dass Gott das gefalle, was er tut, wie zum Beispiel auch jene, welche die Märtyrer verfolgen [...] Aber weil sie in diesem Eifer und Streben ihres Geistes einer Täuschung unterliegen, ist ihre Absicht irrig, und das Auge ihres Herzens ist nicht lauter, so dass es klar sehen, d.h. „sich vor Irrtum bewahren könnte“. [...] Eine Absicht darf deshalb nicht einfach gut genannt werden, weil sie gut scheint, sondern weil sie überdies so beschaffen ist, wie sie eingeschätzt wird; d.h. wenn ihr Glaube, dass Gott jenes gefällt, nach dem sie strebt, so ist, dass sie in dieser ihrer Einschätzung überdies keinerlei Täuschung unterliegt. Andernfalls hätten auch die Ungläubigen ebenso wie wir gute Taten, da auch sie nicht weniger als wir glauben, durch ihre Taten gerettet zu werden oder Gott zu gefallen¹³.

Auch wenn das Maß des Guten bzw. Bösen nach Abelard ausschließlich von der Intention festgelegt wird, ist es nicht beliebig: Eine Handlung kann nur dann wirklich „qualitativ“ moralisch gut genannt werden oder eine Handlung ist wirklich „so gut“, wie man sie intendiert, wenn die Absicht fehlerfrei ist. Für Abelard ist es daher möglich, dass das intendierte Gute nicht wie geplant realisiert wird – die Gültigkeit der aus der *Glossa* stammenden *quantum-tantum*-Formel hat bei Peter Abelard auch ihre Einschränkungen.

Zusammenfassung: Die einzige Quelle des moralischen Wertes einer Handlung ist nach Peter Abelard die Absicht, während die (äußere) Handlung (Tat) moralisch nicht

¹² Vgl. Lottin (1954(1)), S. 312: „Mais si la moralité des actes dépend uniquement de l'intention, ne faudra-t-il pas dire que l'intention est bonne dès que l'on croit bien faire ? Les persécuteurs des chrétiens étaient convaincus de faire œuvre pie ; faisaient-ils donc une bonne action ? Pierre Abélard n'ose pas aller jusque là. Cette conviction, répond-il était fausse, *aemulationem Dei habent, sed non secundum scientiam* (ad Rom. 10. 2). Il ne suffit donc pas que l'on croie avoir une bonne intention, il faut que cette intention soit réellement bonne ; sinon les œuvres des infidèles qui croient plaire à Dieu seraient aussi méritoires que les œuvres des fidèles : *non est itaque intentio bona dicenda quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur*. Il importe de noter en passant que le terme intentio se prend ici, non plus dans le sens de la poursuite d'un but par l'emploi d'un moyen, mais simplement de la détermination de poser un acte, laquelle est nécessairement consécutive à une croyance ou conviction de la raison, à savoir d'un jugement de conscience. Et de la sorte, dès maintenant le problème de l'intention morale se trouve rivié à celui de la valeur normative de la conscience ; et quand, bientôt, on examinera la portée de l'axiome : *quantum intendis tantum facis*, on se demandera en même temps si la valeur morale de nos actions se mesure à notre jugement de conscience.“

¹³ „Sunt autem qui bonam uel rectam intencionem esse arbitrantur, quocienscumque se aliquis bene agere credit, et Deo placere id quod facit, sicut etiam illi, qui martires persequabantur, [...] Set quia in hoc animi sui zelo uel studio decipiuntur, erronea est eorum intencio nec simplex est oculus cordis ut clare uidere queat, hoc est, ab errore sibi prouidere. [...] Non est itaque intencio bona dicenda quia bona uidetur, sed insuper quia talis est, sicut estimatur, cum uidelicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, ut in hac insuper existimacione sua nequaquam fallatur. Alioquin ipsi etiam infideles sicut et nos bona opera haberent, cum ipsi etiam non minus quam nos per opera sua saluari uel se Deo placere credant“ (*scito te ipsum*, 36: 1-6, übers. v. Ilgner).

identifizierbar ist. Daher muss man auch darauf verzichten, die Tat als ein moralisches Element zu behandeln. Die äußere Handlung kann daher nur akzidentiell gut oder schlecht sein. Der Genuss und die Umstände (der Täter, die Auswirkungen, die Verwirklichung usw.) verhalten sich genauso: Sie können das Gute bzw. Böse weder vergrößern noch verringern. Die Maßbestimmung der Absicht in der Handlung hat bei Abelard aber auch ihre Einschränkungen: Die Absicht muss fehlerfrei sein. Daher begrenzt Abelard in diesem Sinne die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel.

1.2. Die Entwicklung der Aspekte des Maßes in der moralischen Handlung

Die Ansicht, dass die Moralität und das Maß des Guten in der Handlung ausschließlich von der Absicht bestimmt werden, wird von vielen Nachfolgern Abelards kritisch gesehen. Die Konnotation des Maßes der moralischen Handlung entwickelte sich auch deutlich weiter; Lottin und Boerner¹⁴ stellten diese ausführlich dar. In diesem Abschnitt werden die beiden Entwicklungen bis vor Thomas von Aquin illustriert.

Hugo von Saint Viktor befürwortet die Ansicht Abelards mit der Formel *quantum vis tantum mereris*. Der Akt ist als Realisierung einer Handlung nichts anderes als ein Zeichen dafür, dass diese Intention wirklich ist. Die göttliche Belohnung geht daher nicht aus dem Guten in der Handlung hervor, sondern daraus, woraus das Gute in der Handlung besteht (*non pensat Deus quantum datur, sed ex quanto datur*)¹⁵.

Gleichzeitig meint er, dass der (äußere) Akt den Willen verstärkt und in diesem Sinne die Belohnung der Handlung vergrößert¹⁶. Hier nennt Hugo das Wort „Intensität“ zwar noch nicht ausdrücklich, meint es aber inhaltlich schon: Das Maß in der Handlung hat dabei eine neue Dimension, nämlich die Stärke des Willens.

Allerdings hat die Lehre Hugo von Saint Viktors, ebenso wie die Lehre Peter Abelards, nur eine theologische Dimension der Handlung, daher ist die Belohnung nur in folgendem Sinne zu erklären: Es geht ausschließlich um die göttliche Belohnung. Eine diesseitige Belohnung wird nicht berücksichtigt.

¹⁴ Lottin (1954(1)), S. 307-486, Boerner, S. 83-98.

¹⁵ Lottin (1954(1)), S. 314-315.

¹⁶ Ebd., S. 315.

Petrus Lombardus hat diese Grenze ebenfalls nicht überschritten: Die einzige Moralität liegt in Gott oder der Gottesliebe (*caritas*). Allerdings scheint er in Bezug auf das Verhältnis zwischen der Intention und dem moralisch Guten eine andere Position¹⁷ als Peter Abelard zu beziehen¹⁸: Die Intention entscheidet nicht immer schon die Handlung als gut oder böse, denn es ist möglich, dass die Handlung den Willen verdirbt. Der Grund liegt darin, dass die Handlung selbst radikal böse sein kann – nicht nur weswegen etwas getan wird, sondern auch was getan wird, muss beachtet werden¹⁹:

Es gibt bestimmte Handlungen, welche, obwohl sie eine gute Ursache haben, trotzdem sündig sind. [...] Ein Wille oder ein Akt wird nicht immer vom Ziel her als sündig beurteilt, wie in denjenigen (Handlungen), die *per se* sündig sind. Denn wenn jemand wegen einer guten Ursache jene [sc. die *per se* sündigen Handlungen] ausführt, ist der Wille nicht vom Ziel, der Akt nicht vom Willen her böse, der Wille ist [vielmehr] vom Akt her verderblich²⁰.

Diese Position scheint radikal zu sein: Es gibt nämlich einige Handlungen, die *per se* schon böse sind, es besteht für sie keine Möglichkeit, durch eine gute Intention gut zu werden²¹ – eine solche Handlung ist die, welche nicht ohne Schaden geschehen kann²². Die Tat kann die Absicht Abelards semantischer Metapher gemäß nicht nur „bejahen“, sondern auch „verneinen“.

Dieser Gedanke Petrus Lombardus‘ ist von Augustinus beeinflusst²³: Augustinus betont nämlich die moralische Unveränderbarkeit der bestimmten Art der Handlung – eine strafwürdige Handlung verdient nie eine Belohnung²⁴.

¹⁷ Petrus Lombardus beschränkt die Gültigkeit der These Abelards auf eine ausschließlich „allgemeine“ These, vgl. Lottin (1954(1)), S. 319: „La thèse abélardienne reste donc [bei Petrus Lombardus] vraie dans sa généralité, ne souffrant d’exception que pur les actes intrinsèquement mauvais.“

¹⁸ Mullady, 1986, S. 23: „There were two traditions regarding the moral good and evil of the object of exterior acts which predated that of St. Thomas. One was that of Abelard, the other of Petrus Lombardus. Petrus Lombardus accentuated the object of the exterior act of *finis operis* as having a proper classification without reference to that of the will.“

¹⁹ Petrus Lombardi, (Distinctio XL, 8) „Non tantum quare, sed etiam quid fiat attendendum est.“ Die folgenden Übersetzungen sind von mir.

²⁰ Petrus Lombardi, (Distinctio XL, 10-11) „[...] [S]unt nonnulli actus, qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt. [...] non semper ex fine iudicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quae *per se* peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videntur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava“ (meine Übersetzung).

²¹ Lottin (1954 (1)), S. 319: „[...] [L]es actes humains deviennent bons ou mauvais selon l’intention poursuivie, à l’exception toutefois de ceux qui sont mauvais en soi, *omnia igitur opera hominis secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt*. La thèse abélardienne reste donc vraie dans sa généralité, ne souffrant d’exception que pour les actes intrinsèquement mauvais.“

²² Petrus Lombardi, *Sententiae*, Distinctio XL, 12: „id est quae sine praevaricatione fieri nequeunt.“

²³ Lottin hat dies nur kurz erwähnt. Lottin (1954(1)), S. 318: „Incontestablement, répond-il après saint Augustin : ex fine suo, ut ait Augustinus, voluntas cognoscitur utrum recta an prava sit. Et cette fin n’est autre que Dieu ou, si l’on veut, la charité.“ In seinen *Sententiae* hat Petrus Lombardus das Buch *contra Medacium* (besonders c7 n18) Augustinus‘ ausführlich zitiert, um seine Position zu unterstützen, (s.u.).

²⁴ Augustinus (2013), S. 216-217 (VII, 18): „Von welchem noch so grauenhaften Verbrechen, von

Petrus Lombardus nimmt zwar eine scheinbare Gegenposition zu der Peter Abelards²⁵ ein, welche eine große Bedeutung für unsere Diskussion hat, er erwähnt die *quantum-tantum*-Formel allerdings nicht direkt und es scheint auch, dass er in Bezug auf diese These keinen Aspekt des Maßes betont. Das Verhältnis zwischen Absicht und Tat ist bei ihm immer qualitativ.

Alanus ab Insulis fordert die Gültigkeit der *quantum-tantum*-These weiter heraus. Bei ihm lautet die *quantum-tantum*-Formel „*Utrum tantum mereatur quis uoluntate sine opere quantum uoluntate cum opere.*“²⁶ Er fragt, ob die Realisierung der ganzen

welcher noch so entsetzlichen Schandtät, von welchem noch so gottlosen Religionsfrevler könnte man nämlich nicht behaupten, sie geschähen mit Fug und Recht und verdienten nicht bloß keine Strafe, vielmehr sogar hohe Anerkennung mit der Folge, daß man bei einer solchen Tat deshalb nicht nur keine harten Bestrafungen fürchten müßte, sondern sogar Belohnungen erwarten dürfte – falls wir auch nur ein einziges Mal zugestehen, daß man bei allen schlechten Werken der Menschen nicht fragen darf, was getan wird, sondern nur, warum es getan wird? Denn das hätte dann zur Folge, daß man alles, was nachweislich aus guten Motiven herausgetan wurde, auch selbst nicht als schlecht ansehen kann.“ (Quod enim sceleratissimum facinus, quod turpissimum flagitium, quod impiissimum sacrilegium non dicatur posse fieri recte atque iuste; nec impune tantum, verum etiam gloriose, ut in eo perpetrando, non solum supplicia nulla timeantur, sed sperentur et praemia: si semel concesserimus in omnibus malis operibus hominum ideo non quid fiat, sed quare fiat esse quaerendum; ut quaecumque propter bonas causas facta inveniuntur, nec ipsa mala esse iudicentur?) Eine nach der Art schlechte Handlung kann also nicht dank der Intention gut werden und daher auch nicht lobenswert. Die Handlung ist spezifiziert wie die Spezifizierung der natürlichen Dinge. In den folgenden Abschnitten (insbesondere 20-21) bestärkt Augustinus diese Behauptung durch die Interpretation der biblischen Geschichte von Lot und Sodom: Augustinus kritisiert Lots Handlung, nämlich dass dieser den Sodomiten zum Schutz seiner Gäste und der heiligen Gastfreundschaft seine jungfräulichen Töchter anbietet (vgl. ebd., S. 221ff. bzgl. der biblischen Geschichte vgl. *Genesis*, K. 19).

²⁵ Man kann die These Abelards, die Petrus Lombardus in seinen *Sentenzen* erwähnt, dennoch weiter verteidigen: Die Verderblichkeit des Willens durch die Handlung heißt nicht nur, dass der aus gutem Willen geschehende Akt böse wird, sondern auch, dass der gute Wille mit einem bösen Akt schon willentlich böse ist. Hiermit wird die Möglichkeit der „guten Intention mit schlechter Handlung“ eigentlich ausgeschlossen: „Quidam dictint haec praedicta non posse fieri bono fine. Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Qui enim aliena furatur ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut aiunt, furatur: non enim bonum est aliena pauperibus dare“ (Petrus Lombardi, *Distinctio* XL, 13). Der gute Wille ist daher nur ein scheinbar guter Wille, welcher eigentlich böse ist. Der scheinbare Widerspruch zwischen der These Abelards und der These Petrus wird daher ausgelöscht: Es gibt zwar radikal böse Handlungen, diese Handlungen setzen allerdings notwendigerweise eine böse Intention voraus, d.h. die Intention entscheidet, wie Abelard behauptet, schon über die Moralität der Handlung. Und die beiden Thesen können in diesen Fall gleichzeitig akzeptiert werden. Daher sagt Lottin, dass Petrus dem Leser die Möglichkeit eröffnet, die These Abelards anzunehmen (Lottin 1954(1), S. 319: „Or, Pierre Lombard ne réfute pas cette opinion par laquelle il achève son exposé, laissant ainsi licence au lecteur d’admettre dans sa généralité la thèse abélardienne“). Und die These Petrus wird von Thomas stark verurteilt (vgl. John Finnis (2011), S. 165, n. 44: „Lombard says here [*Sent.* II d. 40] that, in relation to something wrongful (*malum*) per se, we should deny that its wrongfulness comes from purpose or will (*ex fine et voluntate*, or *secundum intentionem et causum*). With this denial Aquinas disagrees. His disagreement is not with the judgment that there are acts which, as he states, are wrong in themselves and cannot in any way be rightly done (*de se malus, qui nullo modo bene fieri potest*). It is with Lombard’s denial that such acts are wrong by reason of will, intention, purpose (*finis*). Such acts, says Aquinas, are wrongful by reason of the acting person’s will. There need be nothing wrong with his intentio or *voluntas intendens*, his ultimate motivating purpose (*finis ultimus*), e.g. to give money to the poor. What is wrongful is, rather, his choice, his *electio* or *voluntas eligens*, his immediate purpose (*objectum proximum* or *finis proximus*) e.g. to forge this testament.“)

²⁶ Lottin (1954(1)), S. 330.

Handlung etwas Gutes hinzufügen kann²⁷ und ist der Meinung, dass sowohl der Wille wie auch das Werk im sittlich guten Verhalten beurteilt werden, alle Bedingungen zur Tat müssen also erfüllt sein. In der schlechten Handlung fügt die ausgeführte Tat der Sündhaftigkeit des Willens noch etwas an Schlechtheit hinzu, d.h., die ausgeführte Tat belastet die Sünde noch zusätzlich. Alanus verlangt daher, nach dem jeweiligen Status der handelnden Person und nach den konkreten Umständen der Tat zu fragen²⁸.

Ein weiterer Aspekt des Maßes in der moralischen Handlung, nämlich die Intensität der Handlung, wird erst von **Praepositinus** wörtlich entfaltet. Er meint nämlich, dass sich die Intensität des inneren Willens eines Martyriums beim Leiden verstärkt²⁹. Auf dieselben Weise vergrößert sich die Sünde im Vollzug der Handlung des Willens³⁰.

Wilhelm von Auxerre integriert den Aspekt der intentionalen Intensität und die Elemente wie die Art der Handlung oder den Umstand mit der *quantum-tantum*-Formel in seiner Forschung über die Gültigkeit durch zwei Dimensionen: adverbial (*adverbialiter*) und substantiell (*in accusativo casu*). Der adverbiale Aspekt bezieht sich auf die willentliche Seite, während sich der substantielle Aspekt auf die intellektuelle Seite bezieht.

Beim adverbialen Aspekt wird das Wort „*quantum*“ wieder in zwei Hinsichten verstanden: 1) Die Intensität der Intention (*intensio intentionis*) und 2) die Größe des Guten oder des Bösen (*quantitas qualitatis*, Lottins Übersetzung: *degré de bonté ou de malice de l'intention*); als ein substantieller Aspekt werden die Worte „*quantum-tantum*“ 3) als das Verhältnis von Wille und Vernunft verstanden: Kann man so viel tun, wie man zu tun intendiert (*quantum intendit aliquis facere, tantum facit*)? Wilhelm verneint die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel hinsichtlich des ersten Aspekts, bejaht sie aber im zweiten. In Bezug auf den dritten Aspekt meint er, dass diese These nur dann gültig ist, wenn sie sich auf die sündige Handlung bezieht. Diese Gültigkeit soll allerdings folgendermaßen verstanden werden: Wenn man eine Sünde beabsichtigt, erreicht man mindestens die entsprechende Sünde, allerdings kann die Sünde der Art nach oder wegen des Umstandes schwerwiegender sein, als man gedacht hat. Es ist nach Wilhelm von Auxerre außerdem möglich, dass eine lässliche

²⁷ Lottin (1954(1)), S. 331, Boerner, S. 87-90.

²⁸ Boerner, S. 90.

²⁹ Lottin (1954 (1)), S. 352: „De martyrio dicimus quam tantum meretur iste uoluntate sustinendi quantum ille uoluntate et opere, nisi quia uix est quod uoluntas in opere non crescat.“ Vgl. auch Boerner, S. 92.

³⁰ Lottin (1954 (1)), S. 352, Boerner, S. 92-93.

Sünde wegen der Art der Handlung oder wegen des Umstandes zu einer Todsünde wird³¹.

Alexander von Hales diskutiert die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel mit der Abtrennung der akzidentiellen Belohnung (*premium accidentale*) von der substantiellen Belohnung (*premium substantiale*): Das Maß der substantiellen Belohnung in Bezug auf Gott wird nicht vom äußeren Akt beeinflusst, während dies bei der akzidentiellen Freude der Fall ist. Die erste Belohnung liegt in der Gottesbetrachtung und der Gottesliebe sowie dem Gotteshaben (*uidendum Deum et diligendum et habendum*) und die zweite Belohnung liegt in der akzidentiellen Freude, nämlich z.B. darin, Leid erleichtern zu können³².

In Bezug auf die Sünde verbindet Alexander die *quantum-tantum*-Formel mit der lässlichen Sünde und der Todsünde. Er meint, dass sowohl die Intention wie auch die äußere Handlung den ganzen Akt in eine Todsünde umwandeln kann, d.h. immer wenn die Intention einer Handlung lässlich sündig ist, kann diese Handlung wegen der tödlichen äußeren Handlung todsündig werden³³.

Der letzte Philosoph, der vor Thomas von Aquin einen hervorragenden Beitrag zur Gültigkeitsfrage der *quantum-tantum*-Formel leistet, ist **Odon Rigoud**. Bei Odon ist das Wort „*intendere*“ doppelsinnig, entsprechend dazu variiert auch die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel: Wenn das Wort nur die Willensbewegung nach einem Ziel ohne die Berücksichtigung der Bewegung in Richtung des Mittels darstellt, ist

³¹ Lottin (1922), S. 40-42: „Haec dictio quantum potest teneri adverbialiter ; et sic etiam est duplex : quia haec dictio quantum potest notare quantitatem intensionis, ut sit sensus : quantum intense intendit aliquis agere bonum vel malum, tantum bonum vel malum facit. Et sic falsa : quia non tantummodo penes intensionem intentionis attenditur bonitas vel malitia actionis. Sed penes alias circumstantias attenditur malitia ; bonitas vero potius penes radicem. Ultra, haec dictio quantum potest notare quantitatem qualitatis, ut sit sensus : quantum bona vel mala est intentio, tantum bona vel mala est actio ; et secundum hoc est vera. Hoc enim est quod dicit beatus Ambrosius : affectus tuus operi tuo nomen imponit, quia si bonus est affectus, bonum est opus ; si malus, malum. Vel illae dictiones tantum quantum possunt teneri nominaliter in accusativo casu, ut sit sensus : quantum intendit aliquis facere, tantum facit ... Et secundum hoc falsa est, secundum quod intelligitur pro bono ; quia quantitas bonitatis non attenditur tantum penes illud quod intenditur, sed potius penes radicem. Unde non sequitur : si intendis multum mereri, multum mereris , vel si intendas parum mereri, parum mereris. Sed secundum quod intelligitur in malo et ascendendo et in genere, vera est, ut sit sensus : si intendis multum peccare, multum peccas. Unde ... non valet haec argumentatio : si quis intendit peccare mortaliter, peccat mortaliter; ergo si quis intendit peccare venialiter, peccat venialiter; quoniam sola intentio mortalis facit mortale, sed non sola intentio venialis facit veniale peccatum ; quia non solum illud quod intenditur facit ad quantitatem peccati, sed etiam genus peccati et aliae circumstantiae ; unde patet quod si illa propositio intelligitur in descensu, falsa est.“

³² „Un mérite accidentel, telle la joie d'avoir pu soulager la misère “ Lottin (1954(1)), S. 411.

³³ Ebd., S. 419: „[...] [M]ortale peccatum <est> secundum duas differentias : uel quando actus elicitur a uoluntate mortaliter mala, tamen intendere hanc speciem, quia mala radix elicit fructum pessimum. Item licet intendat non mortaliter peccare, sed uenialiter, potest tamen actus esse mortalis ; cum enim radix sit mala, potest fructus esse peior. “

diese These falsch; wenn *intendere* die willentlichen Bewegungen sowohl nach dem Ziel, wie auch nach dem Mittel enthält, ist die These gültig³⁴.

Ein interessanter Punkt, den Lottin in seiner Zusammenfassung von Odon Rigouds Beitrag betont und der sich auch mit der Lehre des Thomas von Aquin verbindet, ist, dass Odon Rigoud, anders als Wilhelm von Auxerre, die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf die Intensität bei der Gottesliebe bejaht: Die Intensität der *caritas* vergrößert sich nicht während der Realisierung einer Handlung³⁵.

Für **Albertus Magnus** hat jede Art der Handlung ihre eigene „Natur“: Einige Handlungen sind ihrer Natur nach mit dem Ziel verbunden (*quae sunt cognata fini ex natura ipsorum*), während andere vom Ziel abweichen (*quae per naturam sunt obliquata*), und eine dritte Art der Handlung impliziert keine Natur für oder gegen ein Ziel. Die Ziele (oder besser: das Grundstreben des Menschen) sind dreifach: Das erste ist das Sein oder das Gut-sein; das zweite ist die Generation des lebendigen Seins; das dritte ist das allerletzte Ziel (Gott)³⁶.

Mit diesem theoretischen Hintergrund ist Albertus Magnus in der Lage, in *De bono*, tr. 1, q. 3, a. 2 eine Synthese der *quantum-tantum*-These aus der *Glossa* und der These des Augustinus in *Contra mendacium*, nämlich dass eine *per se* sündige Handlung niemals gerechtfertigt sein kann, zu geben³⁷.

Albertus unterscheidet zwei Arten von Intention: Die einfache Intention (*intentio simplex*) und die vom Glauben gelenkte Intention (*intentio, quam dirigit fides*). Wenn die Vernunft ein Ziel für eine Handlung festlegt, ohne die Eigenschaft (*qualitas*) der Handlung, des Zieles bzw. der Ordnung zu definieren, dann ist die Intention „einfach“ und „dumm“ (*stultus*). Eine vom Glauben gelenkte Intention ist diejenige Inten-

³⁴ Lottin (1954(1)), S. 447: „[...] [I]ntentio dicitur dupliciter : uno modo, ipsum intuitum et sic non est uerum quod secundum quantitatem intentionis iudicetur opus tantum uel tantum. Si autem intentio dicatur ipsa intentio, sicut dictum est, ipsius operis ad finem, sic habet ueritatem, et est sensus : quantum bona est intentio et quantum mala, tam bonum et tam malum debet iudicari opus, quia intentio sic comprehendit opus cum fine.“

³⁵ Lottin 1954(1), S. 480-481, vgl. S. 447: „Si autem sit aduerbium, tunc quantum et tantum dicunt intensionem et remissionem, et tunc in genere uerum est, et est sensus : Quantum intendis facis, id est quantum fuit intensa intentio tua in bono per caritatem, tantum est in tensum opus exterius ; et quantum fuerit intentio tua intensa per libidinem in malo tantum malum facis.“

³⁶ Lottin 1954(1), S. 451-452.

³⁷ „Ex hoc accipitur, quod intentio facit quantitatem operis in bono et malo. Similiter duae Glossae interlineares sunt ibi, quarum una dicit: ‘Tantum boni quis facit, quantum intendit’; alia dicit: ‘Tantum quoque malum quis facit, quantum intendit’. Et hoc uidetur esse contra Augustinum in libro *Contra mendacium*, ubi dicit: ‘Cum opera ipsa peccata sint, ut furta, stupra, adulteria, blasphemiae, quis dicat causis bonis esse facienda vel peccata non esse, vel quid est absurdius, quam iusta esse peccata? Quis dicat: Furemur quidem diuitibus, ut habeamus, quid demus pauperibus, aut falsa testimonia proferamus, non unde innocentes laedantur, sed potius saluentur?’ Ex hoc habetur, quod non tantum quisque facit, quantum intendit“ (*De bono*, tr. 1, q. 3, a. 2, arg. 10, 41, 1-16 ed. Coloniensis, XXVIII).

tion, die vom Glauben unterstützt wird (*inniti*): Der Glaube zeigt, dass der Ehebruch eine Todsünde ist und somit zu keinem guten Ende führt. Ähnlich zeigt der Glaube, dass weniger Böses weniger Sünde bedeutet und weniger Strafe verdient. Und die *quantum-tantum*-Formel soll daher nach Albertus in dem gleichen Sinne wie Augustinus Behauptung verstanden werden, die Intention führe nur dann zu einer guten Handlung, wenn die Intention vom Glauben gelenkt würde³⁸.

Gemäß der Strategie Alberts ist der Glaube (*fides*) ein Vermögen, durch das man die Natur der Handlung erkennt. Man kann mit Hilfe des Glaubens eine angemessene Handlung bzw. ein Mittel wählen, um sein Ziel zu erreichen. Die Funktion des Glaubens ist zweifach: Er kann einerseits die moralische Eigenschaft der Handlung erkennen, also ob die Art einer Handlung ihrer Natur nach qualifiziert ist, ein gutes Ziel zu erreichen; andererseits erkennt er das Maß des Guten bzw. des Bösen in einer Handlung, d.h. wie sehr eine Handlung gemäß ihrer Natur ein gutes Ziel erreichen kann oder eine Sünde provoziert. Wenn die Intention mit dem Glauben verbunden ist, wird ihr intendiertes Gutes notwendigerweise realisiert: Die *quantum-tantum*-Formel ist gültig. Wenn die Intention aber ohne den Glauben als Begleiter besteht, ist das intendierte Gute wegen der qualitativ oder dem Maß nach unqualifizierten Handlung bzw. Mittel möglicherweise verdorben: Die *quantum-tantum*-Formel ist in diesem Fall ungültig.

Man findet die Dichotomie der *intentio simplex* und der *intentio, quam dirigit fides* bei Thomas' Behandlung der *quantum-tantum*-Formel oder des Maßes in der Handlung zwar nicht, die Idee, dass jede Handlung ihre eigene Natur hat, rezipiert Thomas, und diese Idee spielt auch eine wichtige Rolle, wenn er die beiden genannten Thesen und das Thema der Billigkeit³⁹ diskutiert.

Zusammenfassung: Nach Peter Abelard ist die *quantum-tantum*-Formel eng mit der Diskussion über das Maß der moralischen Handlung verbunden. Diesen Aspekt decken hauptsächlich die Größe des Guten und die Intensität des Willens ab. Die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel wird jeweils bei der guten oder der bösen Hand-

³⁸ „Est enim intentio simplex et est intentio, quam dirigit fides. Simplex est, quando ratio praefigit finem operi non considerando qualitatem operis vel finis vel ordinis unius ad alterum. Et haec est intentio stulta. Intentio autem, quam dirigit fides, innititur fidei. Fides autem docet fornicationem esse mortale peccatum et ita bono fine fieri non posse. Similiter fides docet minus malum esse minus peccatum et minori poena dignum. Et de hac intentione intelliguntur Glossae adductae. Quod patet ex verbis Augustini in libro Contra mendacium, ubi dicit, quod ‘intentio bonum opus facit, intentionem autem fides dirigit’, et explanat hoc modo, sicut iam explanavimus“ (ebd., 42, 4-18).

³⁹ Vgl. Abschn. 3.6.

lung untersucht. Das Gute einer Handlung kann wiederum wesentlich oder akzidentell sein, ebenfalls kann eine Sünde eine Todsünde oder eine lässliche Sünde sein. Diese Entwicklungen zeigen, dass fast alle Elemente des Gedankens in Bezug auf diese Frage bei Thomas von Aquin schon vor ihm bestehen. Dabei werden ebenso unterschiedliche Dimensionen hervorgebracht. Um diese Tatsache zu beweisen, wird die Ansicht des Thomas von Aquin im folgenden Abschnitt zunächst kurz skizziert.

1.3. Die Ansicht des Thomas von Aquin zur These „*quantum intendis, tantum facis*“ – eine Skizze

Im historischen Rückblick ist festzustellen, dass die Diskussionen über das Maß in der moralischen Handlung und über die damit verbundene *quantum-tantum*-Formel in der scholastischen Philosophie nicht der Willkür entspringen, sondern eine lange Tradition haben. Als einer der prominentesten Philosophen muss Thomas daher selbstverständlich auf diese Debatten reagieren. In diesem Abschnitt werden zunächst die Stellen skizziert, an denen Thomas die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel und der mit der These verbundenen Aspekte des Maßes in der moralischen Handlung diskutiert. Mit dem Überblick wird gezeigt, wo Thomas diese Themen erwähnt und was er von seinen Vorgängern rezipiert, was die Basis unserer weiteren Forschung bildet.

Da Odon Lottin in seinem Buch *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e Siècles, Tome IV* die *quantum-tantum*-Formel am systematischsten dargestellt und diskutiert hat, reicht es zunächst einmal aus, kurz seine Skizze von Thomas' Ansichten darzustellen.

Um Thomas' Lehre zu zeigen, beschreibt Lottin zunächst die Dichotomie des *finis operantis* und des *finis operis* bei Thomas von Aquin. Diese Dichotomie ist für Thomas die Grundlage der moralischen Handlung: Ein Mittel als *finis operis* kann böse sein, auch wenn das intendierte Ziel gut ist. Die beiden *fines* sind also *per se* voneinander moralisch unabhängig⁴⁰. Diese Ansicht richtet sich gegen die Ansicht der Schüler Abelards⁴¹.

⁴⁰ Lottin (1954(1)), S. 462-463.

⁴¹ Lottin (1954(1)), S. 463: „Supposons que cette fin soit bonne, s'en suit-il nécessairement que la volonté soit bonne? Non certes, car si l'objet de cette volonté, *volitum*, est mauvais, la volonté est nécessairement mauvaise. Dans ce cas, note saint thomas, on pourra dire que la volonté est mauvaise, quisque son objet, *volitum*, à savoir le moyen, est mauvais, mais que l'intention est bonne, puisque le

Mit den beiden Zielen kommen die Belohnung und die Strafe für die Handlung vor. Hier macht Thomas wie Alexander von Hales einen sehr wichtigen Unterschied zwischen der akzidentiellen und der wesentlichen Belohnung bzw. Strafe.

Dann erwähnt Lottin die vier Hauptstellen, an denen Thomas die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel diskutiert: *In Sent.*, II, d. 38 a. 5 ad 2, *In Sent.*, II, d. 40, q. 1, a. 3, ad. 1, *de malo*, q. 2, a. 2 ad. 8 und *S.th.* I-II, q. 19 a. 8⁴². In dem ersten Text von *In Sent.* wiederholt Thomas nur die Ansicht des Wilhelm von Auxerre, wenn letzterer über den substantiellen Aspekt der *quantum-tantum*-Formel schreibt: In Bezug auf das Böse kann man einfach annehmen: Wieviel Böses man beabsichtigt, soviel sündigt man. In Bezug auf das Gute kann man diese These nicht annehmen, das Maß des Guten wird vom Ziel des (intendierten ganzen) Aktes, nicht aber vom Ziel der Intention bestimmt⁴³. In *In Sent.*, II, d. 40, q. 1, a. 3, ad. 1 wiederholt Thomas die Unterscheidung von Wilhelm von Auxerre, dass die *quantum-tantum*-Formel substantiell und adverbial diskutiert werden kann. Bemerkenswert ist auch, dass Thomas im corpus (sc. *In Sent.*, II, d. 40, q. 1, a. 3, c.) die Dichotomie der akzidentiellen und substantiellen Belohnung erstmals erwähnt⁴⁴.

In *De malo*, q. 2, a. 2 ad. 8 behandelt er die *quantum-tantum*-Formel und die Aspekte des Maßes in der moralischen Handlung deutlich ausführlicher: Das Maß des äußeren Aktes kann mit oder ohne die Zunahme des Maßes der Intention zunehmen, in beiden Fällen wird die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel diskutiert. Anders als im *Sentenzenkommentar* verwendet Thomas die Ausdrücke „substantiell“ und „adverbial“ nicht mehr.

In Bezug auf die Sünde wird die Diskussion, wie bei Alexander von Hales, in lässliche Sünde und Todsünde unterteilt: Die *quantum-tantum*-Formel gilt für die Todsünde, jedoch nicht für die lässliche Sünde. Im Fall der guten Intention betont er aber, wie Petrus Lombardus, dass eine gute Intention durch ein schlechtes Mittel verdorben werden kann.

Außerdem nimmt Thomas hiermit auch die doppelte Bedeutung des Worts *intendere* von Odon Rigoud an, um die Gültigkeit der These teilweise zu behalten; er be-

finis volentis est bon. “

⁴² Der Text in *S.th.*, I-II, q. 20, a. 4 ist auch mit der *quantum-tantum*-These relevant, welchen Lottin bei der Interpretation der *S.th.*, I-II, q. 20, a. 1-4 erwähnt, vgl. Lottin (1923), S. 37.

⁴³ *In Sent.*, II, dist. 38 a. 5 ad. 2: (S. 979): „[...] [I]n malis simpliciter tenet quod quantum malum quis intendit, tantum peccat ; in bonis autem non tenet si intelligatur de fine volentis, sed solum si intelligatur de fine actus.“ Vgl. Lottin (1954(1)), S. 463.

⁴⁴ Vgl. Lottin (1954(1)), S. 466.

hauptet nämlich, dass die *quantum-tantum*-Formel gültig ist, wenn das Wort *intendere* in einem allgemeineren Sinne verstanden wird: Es bezieht sich nicht nur auf die Bewegung zum Ziel, aber auch auf die Bewegung zum Mittel⁴⁵.

In *S.th.* I-II, q. 19, a. 8 wird die Dichotomie „substantiell und adverbial“ von Wilhelm von Auxerre als Hauptstruktur benutzt, immer wenn Thomas auf die beiden Termini in *De malo* schon verzichtet: Es geht entweder um das Maß des Guten als Objekt der Handlung oder um das Maß der Intensität. Über den Aspekt des Objektes sind die Ergebnisse dieses Artikels nicht anders als die in *De malo*. Aber nur hier diskutiert Thomas die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel auf der Seite der Intensität und kommt zum selben Schluss wie Wilhelm von Auxerre: Die *quantum-tantum*-Formel ist für diesen Aspekt einfach nicht gültig⁴⁶.

Zusammenfassung: Die Skizze, welche hauptsächlich auf der Forschung Lottins basiert, zeigt uns das Ergebnis oder den Schluss von Thomas' Behandlung in Bezug auf die *quantum-tantum*-Formel und auf das Maß der moralischen Handlung. Thomas erwähnt fast alle möglichen Aspekte der These und stellt seine eigene Meinung dar. Aber mit dem Überblick scheint es, als ob die Ergebnisse, die Thomas anbietet, nichts anderes als eine Liste wären, deren Inhalt aus seinen Vorgängern beliebig ausgeschnitten und zusammengefügt wurde. Daher ist die Frage dringend, wie er diese Schlüsse innerhalb seines Systems erreicht, und wie sich diese Ergebnisse zu seinen anderen Lehren verhalten. Der folgende Abschnitt wird zeigen, inwieweit diese Frage von den bisherigen Forschungen beantwortet wird.

1.4. Die Forschungsgeschichte in Bezug auf das Maß der Handlung bzw. die *quantum-tantum*-Formel des Thomas von Aquin

Außer Lottins Analyse der *quantum-tantum*-Formel bei Thomas von Aquin und seinen Vorgängern gibt es weitere Forschungen zu dieser These. In diesem Abschnitt wird ein kurzer Überblick über diese Forschungen gegeben. Es wird gezeigt, dass sie große Einschränkung aufweisen.

Im Kommentar der *S.th.* I-II, q. 19, a. 8 rekonstruiert **Kajetan** die Argumente des

⁴⁵ Vgl. Lottin (1954(1)), S. 468-469.

⁴⁶ Vgl. Lottin (1954(1)), S. 472-475.

Thomas von Aquin⁴⁷. Kajetan weist darauf hin, dass der innere Wille (*voluntas*) und der äußere Akt zwei Zustände haben: Selbstständig (*secundum se*) und unter Intention stehend (*ut stat sub intentione*) – der zweite Zustand ist nämlich der Zustand, in dem die beiden miteinander verbunden sind. Aber das Maß des Guten des Objektes oder das Maß der Intensität wird niemals von dem Willen selbst oder vom äußeren Akt selbst bestimmt, es geht vielmehr um eine Zusammenarbeit der beiden Elemente: Der innere Wille und der äußere Akt sind *secundum se* „Materien“, sie werden durch die Intention (welche die Form der menschlichen Handlung ist) verbunden und zu einer intendierenden Handlung, nämlich ein Streben nach dem Ziel mit dem Rückblick auf die Intention⁴⁸. Mit der Rekonstruktion ist Kajetan in der Lage, die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel bei Thomas von Aquin zu analysieren: Wenn das Wort „*voluntas*“ als „Kompositum“ des inneren und des äußeren Aktes verstanden wird, ist die These sowohl bei der guten als auch bei der bösen Handlung gültig. Wenn das Wort aber ausschließlich stofflich verstanden wird, d.h., wenn sich „*voluntas*“ ausschließlich auf den inneren Akt der Handlung bezieht, ist die *quantum-tantum*-Formel nicht mehr gültig⁴⁹.

Johannes Gründel diskutiert die *quantum-tantum*-Formel bei Thomas in seiner Monografie *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*. Er betrachtet diese These allerdings nur in den frühen Texten des Thomas von Aquin, nämlich in seinem *Sentenzenkommentar* (*In Sent.*, II, d. 40, q. 1, a. 3)⁵⁰. Ebenso erwähnt **Brian Thomas Mullady** in seiner Monografie *The Meaning of the Term „Moral“* die *quantum-tantum*-Formel⁵¹ auch nur mit demselben Text. Nach Mullady diskutiert Thomas die These „*quantum intendis, tantum facis*“, um den Unterschied zwischen der moralischen Bedingung und der Abgrenzung unter den menschlichen Handlungen zu bezeichnen („to note the difference between moral condition and distinction in human act“). Wenn das Wort „*quantum*“ als ein Nomen verstanden wird,

⁴⁷ Victore Cathrein, Servais-Théodore Pinckaers, Thomas Gilby und Rolf Schönberger geben vier moderne Interpretationen, die *S.th.*, I-II, q. 18-21, ihre Beiträge zur Forschung werden aber nur in den konkreten Kontexten dargestellt, da die Beiträge nicht systematisch und hervorragend sind.

⁴⁸ Caietan (ed. Leon. VI) S. 149: „Adverte secundo, quod in littera distinguitur tam voluntas quam actus exterior: respectu scilicet *secundum se*, et *ut stat sub intentione*. Et dicitur quod nec quantitas ex obiecto, nec quantitas ex modo intensionis, descendit necessario in actum volitionis aut actus exterioris secundum se, seu materialiter, idest ut tendunt in sua obiecta propria: sed quantitas utraque, scilicet ex obiecto et modo intensionis, redundat in utrumque actum, scilicet voluntatis et exterioris, ut stant sub intentione, seu formaliter idest ut tendunt in finem quem respicit intentio.“

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Gründel, S. 585.

⁵¹ Mullady, S. 83-84.

dann ist die These für die böse Handlung gültig, aber nicht für die gute Handlung, denn mit der bösen Intention ist es schon ausreichend, die Handlung als böse zu beurteilen, während mehr Bedingungen erforderlich sind, um eine gute Handlung zu beurteilen. Wenn das „*quantum*“ in der These als Adverb betrachtet wird, nämlich wenn man damit die Intensität der Handlung betrachtet, ist diese Behauptung gültig, denn dieses *quantum-tantum*-Verhältnis bezeichnet nichts anderes, als dass das Gute und das Böse von der Intention in die äußere Handlung gelangen. Was der äußere Akt dem Willensakt hinzufügt, ist die entsprechende Vollkommenheit.

In Gründels Forschung wird noch ergänzt, dass Thomas in diesem Zusammenhang auch einen Unterschied zwischen dem wesentlichen und unwesentlichen Verdienst einer guten Handlung macht: Der wesentliche Verdienst resultiert einzig aus dem Willen bzw. aus der Liebe. In diesem Fall vermag die äußere Handlung nichts hinzufügen; sie kann aber etwas zum akzidentellen Verdienst beitragen.

Die Forschungen von Gründel und Mullady sind hauptsächlich eine Wiedergabe der frühen Idee Thomas', welche seinen reifen Gedanken nicht vollständig repräsentiert. Thomas verwendet beispielsweise in seinen späteren Werken die Termini „substantiell“ und „adverbial“, sie werden stattdessen Objekt und Intensität genannt, insbesondere verschwindet der Ausdruck „adverbial“ vollständig.

Die Darstellung von **John Finnis** ist systematisch. John Finnis hat die *quantum-tantum*-Formel in seinem Beitrag *Intentions and Objects* thematisiert. Im dritten Teil dieses Artikels unterscheidet Finnis zunächst *per se* und *per accidens* in Bezug auf die Handlung bei Thomas von Aquin: Das Objekt, das von der Handlung intendiert wird, ist das Objekt *per se*. Diejenigen Elemente, die sich außerhalb der Intention (*praeter intentionem*) befinden, sind dann das Objekt *per accidens*. Und dieses Paar ist wiederum anders als das Paar „*propter se*“ und „*propter aliud*“. Etwas wird als *propter se* gewollt, wenn es als ein endliches Ziel gewollt wird, es ist also kein Mittel für weitere Ziele. Beispiele dazu sind Gesundheit, Erkenntnis usw. Das Objekt *per se* kann hingegen sowohl zum Mittel als auch zum Ziel gehören⁵².

⁵² Finnis (2011), S. 163: „It is important not to confuse the distinction between the *per se* and the *per accidens* with that between the *propter se* and the *propter aliud*. What is willed *propter se* is willed as an end in itself, as an (not necessarily the) ultimate end, an end considered desirable for its own sake, intrinsically, and not as a means to some further end: some end like life or health, knowledge, friendship, or practical reasonableness itself. But what is willed *per se* is what is intended, and what is intended, as we have seen, extends down through the whole nested set of means which are also ends of the agent's choosing and doing. This implication of our earlier analyses is confirmed by a number of the passages in which St. Thomas is distinguishing between the *per se* and the *per accidens*: the *intantum*, which defines the act *per se*, extends to even quite proximate means, means which are, moreover,

Des Weiteren erklärt Finnis den Unterschied zwischen „*genere naturae*“ und „*genere moris*“ im äußeren Akt: „*Genere moris*“ soll als nichts anderes als eine moralische Beschreibung der Handlung verstanden werden. Und die Grundlage davon ist die freie Selbstentscheidung: Die äußere Handlung als Wahl hat auch den Charakter dieser Selbst-Determination (unabhängig von der Intention), d.h., der Gegenstand der äußeren Handlung ist *per se* vom Willen intendiert und vom Intellekt gewählt⁵³: Das Objekt der äußeren Handlung ist nämlich auch ein *finis* und kann die Handlung daher auch moralisch spezifizieren.

Aus diesem Grund kann Thomas laut Finnis den Willen in zwei Hinsichten verstehen: Im inneren Akt als *intendens* und im äußeren Akt als *eligens*. Und wenn der Wille im zweiten Sinne verstanden wird, dann ist es notwendig, dass das Gute des Willens das Gute der Handlung entscheidet. Finnis verbindet diese These, die Thomas in *In Sent.* II, d. 40, q. 1, a. 2 c behauptet⁵⁴, mit der Zustimmung der *quantum-tantum*-Formel in *De malo* q. 2, a. 2, ad 8 („Wenn dennoch unter Absicht nicht nur ein Erstreben des Ziels verstanden wird, sondern das Wollen des Werks, so ist es im Guten und im Schlechten wahr, daß einer soviel tut, wie er anstrebt.“⁵⁵) und er meint, dass die beiden derselben Ansicht sind⁵⁶.

Allerdings heißt die Tatsache, dass die Teilnahme des intendierenden Willens die Voraussetzung für die moralische Spezifizierung der menschlichen Handlung ist, überhaupt noch nicht, wie Finnis weiter erklärt, dass wir für die anderen Elemente der Handlung außer unserer Intention nicht verantwortlich sind. Man ist dafür verantwortlich, die möglichen schädlichen Konsequenzen seiner Handlung zu vermeiden, obwohl diese Konsequenzen nicht in der Beschreibung des *genus moris* erwähnt werden. Diese Nebeneffekte (*effects praeter intentionem*) beeinflussen nämlich das

desired in no way for their own sake.“

⁵³ Ebd. S. 165: „More particularly: acts are morally significant and are morally assessed in terms of their type, their intrinsic character, just insofar as they are willed, are expressions of the agent’s free self-determination in choice. More precisely: for moral assessment and judgment, the act is what it is just as it is *per se*, that is, just as it is intended, under the description it has in the proposal which the agent adopts by choice - not under some self-deceiving description offered by conscience to conscience to rationalize evil, but under the description it has in the practical reasoning which makes the option (the proposal) seem to the chooser intelligent, eligible, ‘the thing for me to do’.“

⁵⁴ „Actiones differunt specie secundum diversitatem formarum, quae sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant . . . Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est obiectum et volitum; et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii, ideo in genere moris est diversitas speciei secundum diversitatem finis“ (Mandonnet, S. 1014).

⁵⁵ „Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, sed voluntas operis, sic verum est in bono et in malo, quod quantum aliquis intendit tantum facit“ (35, 292-296 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

⁵⁶ Finnis (2011), S. 167: „And, ten to fifteen years later, St Thomas will say the same in the *De Malo*.“

*genus moris*⁵⁷.

Die Forschung von John Finnis zur These „*quantum intendis, tantum facis*“ bei Thomas von Aquin ist ausführlicher als die von Mullady. Er analysiert nämlich nicht nur die Texte im *Sentenzenkommentar*, sondern auch die Texte in *De malo* (leider zitiert er die *quantum-tantum*-Formel im ersten Buch nicht direkt). Der zweite Text vertritt nämlich das reifere Denken des Thomas.

Die Beschränkung seiner Forschung ist wegen der Länge seines Beitrages klar: Die anderen Konnotationen der *quantum-tantum*-Formel, die theologische Konnotation, die Intensität usw. erwähnt Finnis wegen des Themas seines Beitrages⁵⁸ nicht. Er diskutiert den Text in *Summa Theologiae* (I-II, q. 19, a. 8) ebenfalls nicht. Die *quantum-tantum*-Formel wird hiermit zwar in Bezug auf das Maß erwähnt, Finnis diskutiert diese Aspekte allerdings nicht weiter. Zudem gibt er nur eine qualitative Übersetzung zur These: „What one does is what one intends.“⁵⁹

Martin Rhonheimer stimmt der Lehre von Finnis zu. In seinem Beitrag *The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason* sagt er im ersten Abschnitt *The „Object of the Human Act“: In the Perspective of the Acting Subject*, dass ein Objekt einer moralischen Handlung weder ein Ding, noch ein natürliches Ereignis, sondern ein Gegenstand des willentlichen Aktes, eine Art der Handlung ist⁶⁰. Das Objekt ist daher das Ziel der äußeren Handlung. Das Objekt der äußeren Hand-

⁵⁷ Um der Fall zu erklären zitiert Finnis den Text in *De malo* q. 2, a. 4, c.: „Cum recipiat speciem ab obiecto, secundum aliquam rationem obiecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. [...] Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinentes, erunt actus specie differentes secundum quod sunt actus rationis, licet non sint species differentes secundum quod sunt actus alicuius alterius potentiae; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativae aut concupiscibilis. In tantum autem sunt actus humani in quantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie in quantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali“ (39, 40, 183-220 ed. Leon. XXIII) Und erklärt er: „For there seems no reason to doubt that intercourse with someone not one’s spouse can feel just the same as marital intercourse, involves the same psychosomatic dynamisms and performances, can be reproductive in just the same biological way—will regularly, therefore, be the same sort of act *in genere naturae*. But though non-marital intercourse can be very human, can intend various sorts of benefits, even mutual benefits, it cannot have the object, the intention, of expressing a permanent and exclusive commitment to cooperation for the all-round good of one’s spouse and of children present and future—cannot be the same sort of act *in genere moris*.“

⁵⁸ Finnis (2011), S. 169: „This section’s theme, confirming the preceding section’s conclusion, has been that what a human act is *per se* is what it is *intended* as - what it therefore *is*, *in genere moris*.“

⁵⁹ Finnis (2011), S. 167.

⁶⁰ Rhonheimer (2008), S. 196: „Rather, the ‘object’ of a human act is always the object of an act of the will and, as such, the encyclical affirms, a ‘freely chosen behavior’: it is a type of action, as, for example, ‘to kill an innocent person’ or ‘to steal.’“

lung und das Ziel sind keine Gegensätze, ersteres ist vielmehr ein spezieller Typ von letzterem⁶¹. Das Objekt wird daher notwendigerweise von der Vernunft formuliert und enthält notwendigerweise eine intentionale Struktur. Hiermit wird eine Verbindung zwischen der Spezifizierung des Objektes und dem intendierenden Willen aufgebaut. Als ein Ergebnis wird dann die These „*quantum intendis, tantum facis*“ genannt⁶².

Rhonheimer erwähnt nur den qualitativen Aspekt der *quantum-tantum*-Formel: Die moralische Spezifizierung (*genus moris*) der menschlichen Handlung entspricht dem intendierenden Intellekt: Eine Handlung ist gemäß der moralischen Gattung gut oder schlecht, wobei diese der intendierende Wille entscheidet. Aber der Aspekt des Maßes, nämlich ob die Größe des Guten oder des Bösen während der Handlung zu- oder abnehmen kann, erwähnt Rhonheimer nicht.

David M. Gallagher beschreibt in seinem Beitrag *Aquinas, Abelard, and the Ethics of Intention* die Debatte zwischen Thomas und Peter Abelard über die moralische Intention. Im Vergleich zu seinem früheren Beitrag mit derselben These (*Will and Deed in Abelard and Aquinas*) betont Gallagher die unterschiedliche Verwendung des Wortes „Intention“: Bei Abelard bezieht sich das Wort „Intention“ ausschließlich auf den „inneren Akt“, während es bei Thomas um den ganzen intendierenden Prozess geht⁶³.

Ein anderer interessanter Punkt in diesem Beitrag ist, dass Gallagher einige ontologische Grundlagen der Intentionslehren der beiden Philosophen bezeichnet (das tat er in dem kürzeren Beitrag nur teilweise): 1) Thomas versteht die Seele und den Körper hylemorphistisch, daher ist der äußere Akt ein unangemessener Teil der intendierten Handlung, während Abelard die augustinische Position bezieht, dass Seele und Körper voneinander getrennt sind. 2) Davon wird bei Thomas der Begriff der Natur abgeleitet: Aufgrund der Komplexität der menschlichen Natur ist das Kriterium einer guten Handlung gemäß der menschlichen Natur auch kompliziert, ein einziges Ele-

⁶¹ Ebd.: „Consequently, in the moral context, no opposition exists between the notions of ‘object’ and ‘end.’ The object is, precisely, *a particular type* of end, that is, that toward which, primarily and fundamentally, the act of the will from which an action originates tends: the act of choice or *electio* of an act or of a concrete behavior.“

⁶² Ebd. S. 196-197: „As a ‘good understood and ordered by reason,’ the object also includes in itself an intentional structure, given that it is characteristic of reason to be ordered to an end. Understood in this way, the object of a human act is, precisely, its primary and fundamental intentional content: the object indicates *what* one does when one does something, and for this reason it also indicates, in a basic and fundamental way, *why* one does what one does, given that a human act cannot be understood as a specific kind of act without the end to which it is directed: *quantum aliquis intendit tantum facit*: ‘what someone intends, that he does.’“

⁶³ Gallagher (1995), S. 343-344.

ment wie die gute Intention kann das Kriterium noch nicht erfüllen. Gallagher nennt noch einen dritten Charakter, nämlich dass die jenseitige Glückseligkeit auch mit dem äußeren Akt verbunden ist, nämlich die Rechtfertigkeit einer menschlichen Handlung in der geeigneten Ordnung zur jenseitigen Kontemplation liegt⁶⁴.

Im Appendix C („Intentions and the Will, Aquinas and Abelard“) fasst **Robert Sokolowski** in seiner Monografie *Moral Action: A phenomenological Study* die Intensionslehre von Thomas und Peter Abelard zusammen. Er betont, dass die Intensionslehre Peter Abelards eigentlich eine Lehre über das Verhältnis zwischen dem menschlichen Willen und dem Gotteswillen darstellt. Was Peter Abelard hervorheben will, ist daher die Gehorsamkeit des menschlichen Willens gegenüber Gott, nicht aber der menschlichen Vernunft untereinander, d.h. nicht zwischen den Menschen⁶⁵.

In diesem Beitrag ist die folgende Kritik an der Beschränkung der Intensionslehre Thomas' zu bemerken: Die Analyse des Thomas von Aquin scheint keinen Raum für die einfache willentliche Handlung zu bieten. Es scheint, dass alle Handlungen um ein Ziel willen getan werden müssen, welches von den Handlungen verschieden ist. Es scheint erforderlich zu sein, dass alle Handlungen einen äußeren und einen inneren Akt haben. Aber es gibt Handlungen, bei denen der äußere und der innere Akt im äußeren Akt zusammenfallen, wobei der innere Akt nichts anders als den von ihm abgeleiteten äußeren Akt intendiert. Mit diesen Akten tun wir etwas, einfach weil wir es tun wollen oder weil es getan werden muss. Derlei Fälle können mittels Thomas' Handlungslehre augenscheinlich nicht analysiert werden. Ein Akt von Freundschaft, von Laster oder das Ausüben einer Kompetenz kann um seiner selbst willen getan werden, nicht ein Ziel und eine Wahl machen sie aus⁶⁶.

Die Handlungslehre des Thomas berücksichtigt, wie Sokolowski sagt, tatsächlich diejenigen Handlungen nicht, deren Ziele die äußeren Handlungen sind. Jede Handlung muss entweder dem allgemeineren Guten oder der theologischen Tugend dient.

⁶⁴ Gallagher (1995), S. 348-350.

⁶⁵ Sokolowski, S. 211-214.

⁶⁶ Sokolowski, S. 210: „His [sc. Thomas's] analysis does not seem to provide enough space for simply voluntary actions that are thoughtful. All actions seem to have to be done for a purpose distinct from themselves; all actions seem to require an exterior act and an interior act of the will that is directed toward a purpose different from the exterior act. But there can be acts in which, so to speak, the intention collapses into the exterior act, in which the interior act of the will does not aim at anything more than the exterior act that is commanded. In such acts we do something simply because we want to do it or because it should be done in itself. Such cases do not seem to be adequately considered in Aquinas's analysis. Acts of friendship, acts of malice, exercises of skill, can be done in and for themselves, and they are not merely behavior based on imagination. And we cannot say that such acts are really composed of a choice plus an end in view [...]“

Ob und wie die Handlung die entsprechende moralische Tugend bzw. Laster direkt intendiert und wie die Größe einer solchen Handlung aussehen kann, bleibt dunkel⁶⁷.

Ian Wilks kritisiert Sokolowskis Verständnis der Intentionslehre Abelards. Für Wilks geht es bei Abelard nicht nur um die Gehorsamkeit gegenüber Gott, sondern auch um die Nächstenliebe (erstere involviert de facto letztere). Das letzte Prinzip macht daher eine blinde Gehorsamkeit oder ein Mangel der moralischen Überlegung unmöglich⁶⁸. Ein weiteres Argument dieses Artikels ist, dass der Unterschied zwischen der Intentionslehre Thomas' und der Abelards nicht so groß ist, wie Sokolowski behauptet. Um diese Behauptung zu beweisen, analysiert er den Text von *De malo*, q. 2, a. 2 c. und ad. 8, letzterer ist der zentrale Text, in dem Thomas die *quantum-tantum*-Formel diskutiert. Sein Verständnis der Begriffe *malum*, *peccatum* und *culpa* ist allerdings fraglich, und die fragliche Interpretation der drei Begriffe führt ihn auch zur problematischen Interpretation der Dichotomie der akzidentiellen und wesentlichen Belohnung bzw. Strafe der moralischen Handlung, welche Thomas in ad. 8 macht.

Zusammenfassung: Ein systematischer Rückblick auf die bisherige Forschung zeigt, dass es zwar schon einige Vergleiche zwischen Thomas von Aquin und Peter Abelard in Bezug auf die Intention oder moralische Handlung gibt, aber dass die erst von Lottin hervorgebrachte Debatte über die *quantum-tantum*-Formel nach ihm nicht systematisch weiter erforscht wurde. Die ihm folgenden Forscher berücksichtigen diese These nur teilweise. Eine systematische Forschung über das Maß bzw. die „Schwere“⁶⁹ der moralischen Handlung und über die davon abhängige *quantum-tantum*-Formel bei Thomas fehlt. Die Frage, wie Thomas seine Lösung der *quantum-tantum*-Frage in Bezug auf die unterschiedlichen Aspekte in seine eigene Glückslehre, Handlungslehre und Sündenlehre integriert, bleibt daher immer noch

⁶⁷ Nach Sokolowski hat die Dunkelheit einen theologischen Grund: „Aquinas emphasizes the intention so much that he seems to require a distinct intention, different from the exterior act being performed, in the case of every human action. Perhaps his theological concern with the final end makes him inclined to do this; when the issue of the final end is introduced, then any action that we perform, even an act that is being done entirely for its own sake, can always become subordinated to the overriding purpose, to the final end as a purpose distinct from this act.“ Durch die Forschung in 4.5.3. kann man allerdings feststellen, dass Tugend und Laster nach Thomas doch indirekt als Ziel intendiert werden und ein Mehr oder Weniger haben.

⁶⁸ Wilks, S. 87-89.

⁶⁹ In Bezug auf eine moralische Handlung sind die Aspekte des Maßes vielfältig. Wenn man das Wort „Schwere“ benutzt, wird die Vielfältigkeit beschränkt. Allerdings werden dadurch viele unnötige Missverständnisse vermieden. In den folgenden Diskussionen sind die beiden Wörter austauschbar, insofern dies nicht zu einem Missverständnis führt.

ungeklärt. Daher ist es sinnvoll, diese Fragestellungen tiefergehend zu analysieren.

1.5 Methodologie und Forschungsplan

Nach der bisherigen Forschung werden das Maß der Handlung und die davon abhängige *quantum-tantum*-Formel zwar von Thomas behandelt, seine Analyse dazu taucht aber nicht an einer Stelle konzentriert auf, sondern in den unterschiedlichen Teilen seines umfangreichen Systems. Daher wurde das Thema von den gegenwärtigen Forschern grundsätzlich übersehen.

Die Aufgaben der vorliegenden Arbeit sind daher, Thomas' Ansichten zum Maß der moralischen Handlung anhand des roten Fadens der *quantum-tantum*-Formel systematisch darzustellen und ein angemessenes Verständnis seiner Ansichten innerhalb der sich bietenden Kontexte zu gewinnen. Dazu werden wir die negative Probe Thomas' zur *quantum-tantum*-Formel gemäß seinem eigenen System, nämlich gemäß der Reihe der *S.th.* verfolgen.

Aber vor der systematischen Betrachtung ist zunächst die Grundkonstruktion der moralischen Handlung zu skizzieren, welche die Grundlage der Forschung ist (s. 1.6). Es wird gezeigt, warum Thomas das Wort *intendere* anders als Peter Abelard versteht und warum der äußere Akt unabhängig vom inneren Akt, also selbstständig ist. Diese Selbstständigkeit ist die Voraussetzung seiner Kritik der *quantum-tantum*-Formel.

Die folgenden Kapitel orientieren sich an der Reihenfolge der *S.th.* I-II: Die *beatitudo*-Lehre, die Handlungslehre und die Sündenlehre, in denen Thomas das Maß der moralischen Handlung erwähnt.

Der erste Hauptteil, nämlich das zweite Kapitel, behandelt gemäß der *Beatitudo*-Lehre Thomas' die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel im jenseitigen Leben, die bei der *visio Dei* zu diskutieren ist. Das Maß der *visio Dei* ist eine weitere Grundlage des Maßes in der diesseitigen Handlung, denn die Zunahme der Gottesliebe hat nur dadurch einen Sinn in Bezug auf das Maß. Die beiden Arten von Maß in der Handlung, das Maß der Intensität und das Maß des intendierten Guten, werden in diesem speziellen Zustand ausnahmsweise zusammenfallen.

Im dritten und vierten Kapitel wird das Maß in der moralischen Handlung mit der *quantum-tantum*-Formel im moralisch guten und bösen Akt diskutiert. Die Diskussion folgt folgender Ordnung:

- 1) Was ist das Gute bzw. das Böse?
- 2) Wie ist ein Maß in Bezug auf das Gute und das Böse möglich?
- 3) Hat die *quantum-tantum*-Formel Gültigkeit?

Am Ende des vierten Kapitels wird kurz über die anderen Maße wie Multiplikation der Intention, Dauerhaftigkeit und Intensität in der diesseitigen Handlung diskutiert.

Als Zusammenfassung und Vertiefung wird im fünften Kapitel ein Panorama der Maße der moralischen Handlung bei Thomas gezeigt. Es wird dargestellt, wie all diese Aspekte zusammengenommen ein vollkommenes Ensemble bilden aufbauen. Auch eine Möglichkeit, diese Aspekte des Maßes mit der modernen Diskussion über die moralische Kontingenz zu verbinden, wird vorgeschlagen. Am Ende soll versucht werden, dieser Diskussion einen universalen Sinn abzugewinnen, indem sie einem chinesischen Beispiel gegenübergestellt wird.

1.6 Die Handlung – ihre Objekte und ihre Struktur

Thomas behandelt den inneren Akt und den äußeren Akt einerseits als zwei *per se* moralisch unabhängige Handlungsteile: Der äußere Akt kann wegen seiner eigenen moralischen Beschaffenheit gut, böse oder indifferent sein; die beiden bilden zusammen andererseits ein moralisches Ensemble und diese Einheit hat ein bestimmtes Maß an Gutem oder Bösem. Man kann den äußeren und den inneren Akt durch ihr Verhältnis mit ihren Objekten verstehen. Das Verständnis dieser Struktur ist die Grundlage dafür, das Maß der moralischen Handlung zu verstehen.

Zunächst fragen wir uns: Was macht den äußeren und was den inneren Akt aus? Man kann den inneren Akt im menschlichen Aktprozess als den befehlenden Akt (*actus imperans*) und den äußeren Akt als den befohlenen Akt (*actus imperatus*) verstehen⁷⁰.

Die Wörter „befehlend“ und „befohlen“ im Willensakt werden hier analogisch verwendet: Das Wort *imperium* bezeichnet ursprünglich einen Akt der Vernunft, der

⁷⁰ Pinckaers (1966), S. 185: „La dénomination: acte intérieur – acte extérieur coïncide pratiquement avec celle d’acte élicite – acte impéré.“. Pinckaers weist zwar sofort darauf hin, dass die beiden Paare trotz der Übereinstimmung nicht strikt identisch sind, meint er aber, dass dies für den Willensakt kein großes Problem sei: „En rigueur de termes cependant, elles ne s’identifient pas. Intérieur et extérieur se disent par rapport à l’homme qui agit ; le qualificatif ‘intérieur’ désigne l’action immanente ; à ce compte, un acte impéré, comme l’acte de connaissance, est un acte intérieur à l’homme. Mais il ne faut pas ici pousser la rigueur à l’extrême. La division en acte intérieur et acte est suffisante pour dénommer les deux parties principales de l’acte humain ; les termes d’acte élicite et d’acte impéré conviennent mieux pour désigner les rapports qui existent entre la volonté et les autres facultés dans l’action humaine.“ (ibid., S.186).

den Willensakt von der Wahl (*electio*) zur Ausübung bewegt⁷¹. Aber analogisch können wir sagen: Das Paar „Intention-Wahl“ („*intentio-electio*“) steht auch im Verhältnis Befehlend-Befohlen, denn die beiden stehen in einer willentlichen „Bewegungskette“: Die Intention bewegt die Wahl und die Wahl wird von der Intention betrieben⁷², die beiden sind daher eine effektive Einheit⁷³. Daher kann man einfach sagen, dass der innere Akt die *intentio* ist, während der äußere Akt die Wahl (inklusive der Überlegung (*deliberatio*)⁷⁴) ist. Einige Stufen des äußeren Aktes werden auch von Thomas in manchen Kontexten als „Mittel“ (*ea quae sunt ad finem*) bezeichnet⁷⁵, dessen Bereich nämlich die *electio* abdeckt – das Auswählen (*eligere*), das Zustimmung (*consentire*) und das Gebrauchen (*uti*)⁷⁶.

Aber wenn der äußere und der innere Akt oder die Wahl und die Intention in einer Art Kausalkette stehen, wie kann der äußere Akt eine selbstständige Moralität gewinnen? Um diese Frage zu beantworten, betrachten wir zunächst die Objekte des jewei-

⁷¹ S. th., I-II, q. 17, a. 1, c.: „Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum.“ Rhonheimer (1994), S. 297: „Genau genommen spricht Thomas, wie angeführt, an dieser Stelle vom sogenannten ‚imperium ad exercitium actus‘; dabei handelt es sich um die konkrete Organisation einer Handlung im Stadium ihrer Ausführung unter der Bedingung einer bereits vollzogenen ‚electio‘. Diese Art von ‚imperium‘ liegt also ‚nach‘ der *electio* und ‚vor‘ dem konkreten ‚usus‘ der ausführenden Potenzen.“

⁷² Zwei Punkte sind zu bemerken:

- 1) Die Intention ist zwar ein Akt des Willens, sie ist allerdings vernünftig und kann daher einen Befehl ausführen, vgl. Rhonheimer (1994), S. 298: „Streng genommen ist zwar das ‚imperium‘ wesentlich ein Akt der Vernunft, und die ‚intentio‘ ist ebenso wesentlich ein Akt des Willens; aber sie ist ein vernunftdurchformter Willensakt, also partizipativ rational, so daß die weiteren Vernunftakte, die sich aus ihr ergeben (der Prozeß der suchenden Überlegung der praktischen Vernunft bis hin zum praktischen Urteil, das zu einer *electio* führt) notwendigerweise den Charakter eines ‚imperium‘ besitzen müssen.“
- 2) Die „Entscheidung“ ist hier auch in einem allgemeinen Sinne zu verstehen, da sie nicht nur den Willensakt *electio* (dieser wird von Thomas in S.th., I-II, q. 13 behandelt), sondern auch ihre Vorbereitungsstufen wie *deliberatio*, *consensus*, und *iudicium* bezeichnet, d.h. die Entscheidung hier ist wie der aristotelische Begriff *προαίρεσις* zu verstehen, vgl. Rhonheim (1994), S. 287: „Die *electio* richtet sich also gleich wie die aristotelische Prohairesis auf die ‚prakta‘: die im konkreten Handeln verfügbaren praktischen Güter (‚agathon prakton‘), auf solches, was ‚von uns abhängig‘. Die *electio* ist, wie am deutlichsten im Sentenzenkommentar betont wird, die eigentliche Ursache oder der Auslöser der Handlung: ‚aus der Wahl ergibt sich unmittelbar die Handlung““ (vgl. *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2).

⁷³ Lottin (1954), S. 66 : „De fait, quand je dis: ‚j’ai l’intention d’aller voir ce site“, je puis ne vouloir exprimer qu’un simple désir inefficace; mais la même formule peut aussi désigner une résolution bien arrêtée. Et dans le processus psychologique de l’acte humain, ce terme doit être pris en son sens fort. Il s’agit en effet d’expliquer l’origine de l’*electio* et de ses actes préparatoires, le *consilium*, et le *iudicium practicum*. Si l’intention est une simple velléité, on ne voit pas pourquoi elle aurait assez d’influence pour déclencher l’appareil judiciaire, délibération et jugement pratique, qui prépare le choix de la volonté. C’est au contraire parce que l’*intentio* est une volonté arrêtée et bien décidée d’arriver à ses fins que se poursuit le processus de l’acte humain.“ Über den Ausdruck „concerning the means“ vgl. Finnis (2011), S. 154.

⁷⁴ Die Debatte, ob die Überlegung ein Akt der *electio* ist, vgl. Rhonheim (1994), S. 231-236.

⁷⁵ Diese Stufen können auch kein „Mittel“ sein, wie z.B. bei der einfachen Handlung, vgl. 3.4.

⁷⁶ Vgl. S.th., I-II, q. 13, prol. „Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres: eligere, consentire et uti.“

ligen Handlungsteils.

Bezüglich des Begriffs „Objekt“ der Handlung ist zunächst zu fragen: Was kann ein Objekt des menschlichen Aktes (*actus humanus*), also der moralischen Handlung⁷⁷ nach Thomas sein? Dazu antwortet er in *S. th.*, I-II, q. 18, a. 6 c.:

Zu einer willentlichen Handlung nun gehört ein doppelter Akt: zum einen der innere Akt des Willens, zum anderen der äußere Akt; dabei haben beide Akte jeweils ihr Objekt. Der Zweck ist im eigentlichen Sinne das Objekt des inneren Aktes des Wollens, während das, womit es die äußere Handlung zu tun hat, deren Objekt ist. So wie also die äußere Handlung in ihrer Art durch ihr Objekt, auf das sie sich bezieht, bestimmt ist, so ist der innere Akt durch seinen Zweck als sein eigentliches Objekt bestimmt⁷⁸.

D.h., das Ziel und das, „womit es die äußere Handlung zu tun hat“, sind jeweils das intendierte Objekt des inneren und des äußeren Aktes. Während das vom Willen intendierte „Ziel“ und die innere Handlung gut verständlich und einer Erklärung nicht bedürfen, impliziert der merkwürdige lange Ausdruck „womit es die äußere Handlung zu tun hat“ das Objekt des äußeren Aktes einerseits als eine Übereinstimmung des Leidenden mit dem Tuenden: Was ein Objekt der Handlung ist, ist von der Handlung selbst abhängig, das Objekt ist nämlich der *Inhalt* der Handlung⁷⁹. Dieser Ausdruck impliziert andererseits aber, dass das Objekt der äußeren Handlung kein einziges

⁷⁷ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 1, a. 3, c.: „nam idem sunt actus morales et actus humani“, d.h., geht es hier um eine vom wollenden, vernünftigen Mensch beherrschende Handlung, vgl. Speer (2005), S.150: „Denn nicht alle Handlungen des Menschen (*actiones hominis*) sind auch im eigentlichen Sinne menschliche Handlung (*actiones humanae*). Als eigentümlich menschliche Handlung (*actio proprie humana*) kann nur diejenige gelten, über die der Mensch Herr ist durch Verstand und Willen. [...] Spezifisch menschlich sind allein solche Handlungen, die aus einer freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) hervorgehen, d.h., aus einem überlegten Willen (*voluntas deliberata*), denn die freie Entscheidung ist eine Fähigkeit des Willens und der Vernunft (*facultas voluntatis et rationis*) (q. 1, a. 1, c.). Allein diese Handlungen sind Gegenstand der folgenden Überlegung, d.h., Gegenstand der *moralis consideratio*. Dies bedeutet nicht eine willkürliche Beschränkung des eigentümlichen Gegenstandes der Ethik, vielmehr eine erforderliche Klarstellung in Bezug auf die Zuständigkeit. Alle übrigen Tätigkeiten – wie beispielsweise die Atmung oder die Darmperistaltik – müssen zunächst in ihrem eigenen Sachgebiet, in diesem Fall dem medizinischen, betrachtet werden. Sie werden zum Gegenstand der Ethik erst dadurch, daß der Mensch mit einem überlegten Willensentschied auf sie zugreift – bei den von uns gewählten Beispielen etwa im Falle des Tauchens oder einer Diät.“

⁷⁸ „In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. *Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius*“ (übers. v. Schönberger).

⁷⁹ Rhonheimer (2001), S. 132: „Das Objekt einer Handlung ist also, so paradox dies klingen mag, diese Handlung selbst. Handlungsobjekt sind *Handlungsinhalte*, so wie der Inhalt der Handlung ‚Beethovens Mondscheinsonate spielen‘ nicht die Mondscheinsonate ist, sondern eben das *Spielen* der Mondscheinsonate (oder ‚Klavierspielen‘, ‚musizieren‘).“ Es ist allerdings nur eine von den Hauptbedeutungen des Wortes „Objekt“, vgl. Pilsner, S. 72-73: „[...] [O]bject is a complex concept in Aquinas’s thought, one which suggests at least three meanings: (1) On one level, the word *objectum* in Aquinas simply signifies that to which an action relates. [...] (2) On a second level, *objectum* implies a certain technical meaning, one not ordinarily understood in the English term ‘object’. Thomas asserts that an object possesses as an essential constituent a certain ‘formal aspect’ which is responsible, properly speaking for the specification of a related action, habit or power. (3) Finally, there is a third meaning of ‘object’. It often happens that Thomas must discuss a state of affairs where one end is being sought for the sake of another; [...] In some cases, Thomas describes this situation as a ‘proximate end’ being pursued for the sake of a ‘remote end’. In other cases, however, he will employ different terminology: he will use the word ‘end’ by itself to refer to a further end and the word ‘object’ to refer to that more immediate end sought for the further end’s sake.“

„Etwas“ ist, es ist vielmehr ein intendierter „Sachverhalt“, um den es bei einer Handlung geht, also eine „*materia circa quam*“⁸⁰. Während des Prozesses der äußeren Handlung die willentliche Zustimmung immer benötigt, hat der äußere Akt auch seine Selbstständigkeit. Außerdem ist die äußere Handlung erst dann erledigt, wenn die Durchführung erfolgreich abgeschlossen wird, welche aber nicht vollständig willentlich ist⁸¹.

Das Verhältnis dieser Aktstufen sowie ihre Objekte werden mit der traditionellen Organisation folgendermaßen zusammengefasst:

⁸⁰ Hoffmann (2003), S. 86, n. 27: „The object of the exterior act is the *materia circa quam*, that is, that which the act is about, for instance, ‚to make use of what is one’s own‘ or ‚to take what belongs to another‘.“

⁸¹ Vgl. das Formular unten, Nr. 11.

Ord- nung	Vernunft	Wille	Bezug	Art	Objekt
<i>Ordo intentionis</i>	1.einfache Erkenntnis ⁸²	2.einfache r Wille	In Bezug auf das Ziel = „ <i>intentio</i> “	Der innere Akt	Ziel
	3.intentionale Erkenntnis ⁸³	4.Intention			
	5.Überlegung (<i>consilium</i>)	6.Zustimmung (<i>consensus</i>)	In Bezug auf das Mittel = „ <i>electio</i> “ ⁸⁴	Der äußere Akt	„womit es die äußere Handlung zu tun hat“
	7.Urteil (<i>iudicium</i>)	8.Wahl (<i>electio</i>)			
<i>Ordo executionis</i> ⁸⁵	9.Befehl (<i>imperium</i>)	10.aktiver Gebrauch (<i>usus activus</i>)			
	11.Durchführung/passiver Gebrauch (<i>usus passivus</i>) ⁸⁶				
	12. Genuss (<i>fruitio</i>)		In Bezug auf das Ziel ⁸⁷		Ziel

Gemäß der Liste ist zu finden, dass es drei Bereiche gibt, in denen sich das Maß des Guten oder Bösen, welches aus der Intention stammt, verändern kann, sodass das Maß

⁸² „Simple understanding“ (Finnis); „Perception“ (Gilby (1970), Westberg); „connaissance simple“ (Pinckaers).

⁸³ „Judgement: end is attainable“ (Finnis).

⁸⁴ Die Tabellen von Finnis und Gilby (1970) sind wohl nicht ganz klar: In ihren Tabellen gehören nur 5-8 zu „about means“ (Gilby) oder „concerning the means“ (Finnis), während 9 und 10 unter der Rubrik „practical action in order of ,execution““ (Gilby) oder „executing the choice“ (Finnis) stehen, als ob 9 und 10 nichts mehr mit dem Mittel zu tun hätten. Die Gliederung von Pinckaers (1962, S. 415) ist umgekehrt klarer, da er die beiden Kriterien („ordre du choix – ordre de l’action“ und „actes pour la fin – actes pour les moyens“) voneinander unterscheidet und er auch ganz klar darauf hinweist, dass die beiden Kriterien einander durchdringen („se compénétrer“).

⁸⁵ Für die Begriffe „*ordo intentionis*“ und „*ordo executionis*“ vgl. *S.th.* I-II, q. 1, a.4, c. Auch Gilby (1970), S. 215.

⁸⁶ „Durchführung“ (Finnis und Gilby (1970): „performance“ Pinckaers (1962): „usage passif ou impéré“) ist eigentlich „performance by appropriate power or powers“ (Gilby 1966, S. 143) oder bei Pinckaers (1962, S. 431) „l’action en exercice dans les facultés que commande et meut la volonté“. Zu dieser Stufe meint Westberg (S. 821-822): „[W]e find that in the teaching of St. Thomas there is no distinction made between *usus activus* and *usus passivus* in *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 16 (or elsewhere), and that this unhelpful complication was simply added to the tradition.“ Entgegengesetzt dazu begründet Pinckaers (1962, S. 432) die Wichtigkeit dieser Unterteilung folgendermaßen: „[P]arce que l’action des facultés impérées notamment corporelles, dépend de conditions et de facteurs qui ne sont pas entièrement soumis à la volonté, une brisure peut se produire entre la volonté et l’action de ces facultés contre le gré de la volonté.“ Die Wichtigkeit der Unterteilung wird man auch bei der Analyse des Maßes der menschlichen Handlung sehen.

⁸⁷ Pinckaers (ebd.): „concernant la fin“. Gilby und Finnis (ebd.) behaupten, dass 11. und 12. zu „practical action in ,order of execution““ (Gilby) oder „executing the choice“ (Finnis) gehören, was m.E. zweifelhaft ist (es scheint, dass Gilby nicht immer dieselbe Meinung hat, denn im Appendix von Bd. 18 der *Summa Theologiae* (S. 143), wo Gilby die Tabelle zeigt, sind die Stufen 11 und 12 nicht Teil der Rubrik *executio*, Gilby hat allerdings keinen eigenen Oberbegriff dazu gegeben.

in der Intention demselben in der fertigen Tat nicht entspricht und sodass die These „*quantum intendis, tantum facis*“ nicht gültig wird: Für die Intention (dem inneren Akt) selbst, für den äußeren Akt bei der *ordo intentio* und für den äußeren Akt bei der *ordo executionis*. In *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8 werden schon die Gründe der Ungültigkeit genannt:

Wenn wir nun vom Maße beider⁸⁸ bezüglich des Objektes sprechen, so ist es offenkundig, daß das Maß des Aktes nicht aus dem Maße der Intention folgt. Dies kann nun beim äußeren Akt wiederum auf zweifache Weise geschehen: zum einem, insofern das Objekt, das auf einen intendierten Zweck hingeeordnet wird, eben diesem Zweck nicht entspricht; [...] zum anderen aber der Hindernisse wegen, die bei einem äußeren Akt eintreten können und die zu beseitigen nicht in unserer Macht liegt. [...] Beim inneren Akt hingegen kommt dies nur in *einer* Weise vor, [...] Es ist möglich, daß der Wille ein Objekt anstrebt, welches dem eigentlich verfolgten Zweck nicht angemessen ist; auf diese Weise ist der Wille, der sich auf dieses Objekt als solches bezieht, nicht in dem Maße gut wie es die Intention ist⁸⁹.

Die Gründe können wiederum in das Schema von oben auf folgende Weise integriert und zusammengefasst werden:

Gründe	Ordo	Art	Objekt
„der Wille, der ein Objekt anstrebt, welches dem eigentlich verfolgten Zweck nicht angemessen ist“	Ordo intentionis	Der innere Akt	Ziel
„das Objekt, das auf einen intendierten Zweck hingeeordnet wird, eben diesem Zweck nicht entspricht“	Ordo intentionis	Der äußere Akt	„womit es die äußere Handlung zu tun hat“
„Hindernisse“	Ordo executionis	Der äußere Akt	„womit es die äußere Handlung zu tun hat“

Die drei Möglichkeiten, durch die das Maß der Ziele sich verändern kann, werden in ihrer Gültigkeit hiermit nur in der diesseitigen Handlung dargestellt. Im kommenden Kapitel wird überprüft, ob und inwieweit sie auch für das jenseitige Leben gültig sind. Die Überprüfung zeigt auch, ob und wie die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel

⁸⁸ Nämlich in Bezug auf das Objekt und auf die Intensität; in diesem Kontext wird zunächst nur ersteres berücksichtigt.

⁸⁹ „Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad obiectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi, [...]. Alio modo, propter impedimenta quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra remove [...]. Sed ex parte interioris actus voluntatis, non est nisi uno modo, [...]. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio.“ (übers. v. Schönberger).

sich im jenseitigen Leben aber anders verhält.

2 Das Maß der Gottesschau

2.1 Die Individualität der Gottesschau: Gott als Ziel – *finis cuius* und *finis quo* in der Gottesschau

Anders als die Handlung im diesseitigen Leben, in dem die Ziele der Handlung vielfältig sind, ist Gott im jenseitigen Leben nach Thomas von Aquin das einzig mögliche Ziel der einzigen Handlung, nämlich der Gottesschau (*visio Dei*). Wenn das Ziel dasselbe ist, kann man in diesem Fall dann zu Recht sagen, dass das *quantum* in der These *quantum intendis, tantum facis*, also das Maß des intendierten Objekts, immer dasselbe ist? Wäre dies der Fall, wäre keine individuelle Glückseligkeit möglich: Alle *beatitudo* im jenseitigen Leben ist gleich.

Thomas ist sicherlich nicht dieser Meinung. Für ihn ist die Glückseligkeit des jenseitigen Lebens individuell – die Gottesschau geschieht bei jedem Einzelnen auf dessen eigene Weise.⁹⁰ Hier entsteht ein Paradox: Wie kann eine Handlung, deren Ziel dasselbe ist, für jeden trotzdem individuell sein? Um dieses Paradox zu lösen, ist die erste Aufgabe die Erläuterung des Wortes „Ziel“ des Aktes: Nach Thomas kann das Ziel als das Objekt des Aktes sowohl ein Ding als auch ein Akt sein. In *S. th.*, I-II, q. 1, a. 8, c. sagt Thomas:

Wie der Philosoph im 2. Buch der Physik und im 5. Buch der Metaphysik sagt, spricht man in doppelter Weise vom Ziel, nämlich im Sinne des „worum willen“ und im Sinne des „wodurch“. Damit meint man die Sache selbst, in der das Wesen des Guten gefunden wird, und den Gebrauch oder die Erlangung dieser Sache. So sagen wir auch, dass das Ziel der Bewegung eines schweren Körpers entweder ein tiefer gelegener Ort als Sache ist, oder das sich an einem tieferen Ort Befinden als Gebrauch; und das Ziel des Geizigen ist entweder das Geld als Sache, oder das Besitzen des Geldes als Gebrauch⁹¹.

Hier sieht man die Doppelsinnigkeit des Zieles: Einmal als den Gegenstand (*finis cuius*), in dem das Gute liegt, d.i. das, was das angestrebte Ziel als Objekt ist, und einmal als der Gebrauch oder die Erlangung des Guten (*finis quo*), d.i. der Zustand des Strebenden, durch den er dieses Seiende genießt oder es sich aneignet. Letzteren kann man „Ziel als Akt“ nennen⁹².

⁹⁰ Speer (2005), S. 154.

⁹¹ „[...] [S]icut philosophus dicit in II Physic. et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus“ (übers. v. Brachtendorf).

⁹² Kluxen (1998), S. 120. Vgl. auch Pinckaers (2001), S. 231-232: „Il y a d’abord la ‘finis cuius causa’, à cause de quoi ou pour quoi on agit. Elle désigne l’objet de la béatitude, la chose ou réalité qui la cause et

Diese Doppelsinnigkeit spielt eine zentrale Rolle in der thomistischen *beatitudo*-Lehre: Gott ist zwar das Ziel aller Geschaffenen, die Geschaffenen können ihn allerdings nicht auf diejenige Weise, Gott *per se* zu sein, anstreben und genießen (*frui*)⁹³. Sondern sie müssen sich in Bezug auf ihre eigene Natur mit Gott konfrontieren.

Im Fall des Menschen geht es nämlich um Erkenntnis und Liebe:

Wenn wir also vom letzten Ziel des Menschen sprechen als von der Sache selbst, die das Ziel ist, so haben alle anderen Wesen das gleiche letzte Ziel wie der Mensch, weil Gott das letzte Ziel des Menschen und aller anderen Dinge ist. Wenn wir aber vom letzten Ziel des Menschen als der Erlangung des Zieles sprechen, so haben die vernunftlosen Kreaturen nicht das gleiche letzte Ziel wie der Mensch. Denn der Mensch und die anderen vernünftigen Kreaturen erreichen das letzte Ziel, indem sie Gott erkennen und lieben, was den anderen Geschöpfen nicht zukommt, die das letzte Ziel erlangen, insofern sie an einer gewissen Gottähnlichkeit teilhaben je nachdem, ob sie (bloß) sind, oder leben, oder sogar erkennen (S.th., I-II, q. 1, a. 8, c.)⁹⁴.

Als vernunftbegabte Wesen haben die Menschen eine eigene Weise, das letzte Ziel zu erreichen. Aber die Besonderheit endet nicht auf der Ebene der Gattung, jeder Mensch erreicht das letzte Gute sogar individuell. Und diese Individualität ist von den individuellen Gewohnheiten und praktischen Erfahrungen abhängig, wie Kluxen sagt:

Was jeweils vom Handelnden als Letztes erstrebt wird, hängt offenbar nicht von seiner Natur ab, sondern von seiner Verfassung: von der Weise, wie die Natur beim jeweiligen Menschen auf besondere Verhaltensweisen durch Gewohnheit, Übung durch eine Vielzahl gleichgerichteter Entscheidungen festgelegt ist⁹⁵.

constitue la fin de l'intention. La 'finis quo' ou 'in quo' désigne le sujet en lequel réside la béatitude, qui l'acquiert par son activité et en jouit. On peut parler aussi de la fin comme objet et de la fin comme acte.“ Die beiden werden auch von Thomas „das äußere und das innere Ziel“ genannt, vgl. *In Sent.* IV, dist. 49, q. 1, a. 2, q. 1: „Et ideo ultimus finis cuiuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterius, secundus scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit coniunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quae est in ipso; scilicet quae est ultima eius perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire; et haec est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cuius coniunctionem praemissa in ea causatur; et haec est beatitudo increata, quae est ipse Deus“, vgl. Brachtendorf, S. 202: „In seinem Sentenzenkommentar schreibt Thomas, der ‚finis ultimus‘ jedes Seienden, das sein Sein von einem anderen empfängt, sei in einem doppelten Sinn zu verstehen, nämlich als ‚finis exterius‘ (Gott) und als ‚finis interius‘ in Sinne der inneren Vollkommenheit, durch die das Geschöpf mit Gott verbunden ist (beatitudo). Weiter heißt es, die ‚beatitudo‘ sei das Letztziel des Menschen, doch müsse unterschieden werden zwischen Gott als der umgeschaffenen ‚beatitudo‘ selbst und der geschaffenen ‚beatitudo‘ des Menschen.“

⁹³ Als ein *terminus technicus* vgl. 1.6., Stufe 12. Schütz, S. 329: „Das *frui* im engern Sinne des Wortes, der Gegensatz zu *uti*, ist nicht die Tätigkeit eines Erkenntnis-, sondern die eines Begehungsvermögens (*frui est actus appetitivae potentiae*, th. I. II. 11. 1 a), und zwar eine Begehungstätigkeit, welche auf dasjenige hingerichtet ist, was zu anderen gleichfalls angestrebten Dingen sich wie das Ziel zu den Mitteln verhält.“

⁹⁴ „Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt“ (übers. v. Brachtendorf).

⁹⁵ Kluxen (1998), S. 119. Vgl. Pinckaers (2001), S. 255-256: „Toute idée, en effet, tout vouloir ou

Also: Das Anzustrebende und das zu Genießende ist nicht Gott *als ein Gegenstand*, sondern unsere Auffassung Gottes, welche individuell ist. Das Verständnis der Glückseligkeitssituation basiert auf einer klaren Erkenntnis des Thomas von Aquin, nämlich dass die menschliche Glückseligkeit, nach der wir streben und die wir genießen, eine Handlung ist, die von der Vernunft regiert wird, daher ist die „rechte“ Verfassung, also der Maßstab der praktischen Beurteilung als konkret-praktisch erfahrbarer Maßstab vorgegeben⁹⁶.

„Die Glückseligkeit ist eine Handlung“ bedeutet gleichzeitig auch, dass das von uns anzustrebende letzte Glück unsere bestimmte Aktualität und zwar „ein Zustand vollkommenster Aktualität“ ist: „Der Mensch nämlich besitzt nicht von Natur den *status perfectus*, er ist nicht von Beginn, was er von Natur aus sein soll. Damit ist die Glückseligkeit etwas im Menschen Geschaffenes, und als geschaffene hat sie in ihm selbst Existenz.“⁹⁷ Gott als das *finis cuius ultimus* ist in diesem Fall nicht das „eigentliche“ Ziel unseres Strebens, während der Akt oder die von Gott geprägte Aktualität der Seele die höchste Glückseligkeit des Menschen ist. Daher ist Gott für uns die Ursache der Glückseligkeitsbewegung, die unsere Handlung auslöst⁹⁸. Es geht hier also um eine Vollendung unserer Seele, die sich mithilfe von Gott aktualisiert, denn unsere Seele als ein Vermögen kann die Verwirklichung nicht *durch sich selbst* erreichen⁹⁹.

Aufgrund der Subjektivität und der Individualität der Glückseligkeit ist es möglich,

sentiment de l'homme, même s'ils sont de dimension universelle, comme la vérité, la liberté, la raison, le bonheur, etc., sont reçus ou formés dans un homme, marqués par son individualité, son milieu, sa culture, son époque, ses limites d'esprit et de cœur. Ils deviennent par un côté ma vérité, ma liberté, mon bien, etc. Aussi, lorsqu'un homme prend une telle idée ou un tel sentiment comme une fin ultime, naît pour lui la tentation de l'appliquer à tous, à cause de sa face universelle, sans se rendre compte qu'il veut en même temps imposer les particularités que cette idée a acquises dans son esprit et dans sa sensibilité.“

⁹⁶ Kluxen (1998), S. 119.

⁹⁷ Speer (2005), S. 158.

⁹⁸ Riesenhuber, S. 50: „Da der Wollende dieses Ziel noch nicht allein durch sein substantielles Sein erreicht hat – sonst müßte er nicht mehr danach streben –, kann er das Ziel nur durch sein Wirken, durch einen Akt erlangen. Der Akt, in dem das Ziel erreicht wird, ist ein vom gegenwärtigen Ziel geprägter Akt, der die innere Vollendung des Strebenden ausmacht, sofern der Strebende durch die Erlangung des Zieles seine Erfüllung findet.“

⁹⁹ Ebd., vgl. auch Brachtendorf, S. 211: „Nach Thomas befindet sich die Seele von sich her bloß im Zustand der Potentialität. Sie besitzt die Vermögen der Vernunft und des Willens. Diese Vermögen sind darauf angelegt, in die Akte des Erkennens und Wollens überzugehen, was allerdings voraussetzt, dass sich ein Gegenstand des Erkennens und Wollens anbietet. Die Seele braucht also eine Ergänzung bzw. Erfüllung (*complementum*), durch die ihre Potenzen zur Aktualität gelangen. Was aber von sich her auf etwas anderes hin angelegt ist, kann nicht selbst den Charakter eines Letzten haben. Daher kommt die Seele Thomas zufolge nicht als Letztziel des menschlichen Lebens in Frage. ‚*finis ultimus*‘ (im Sinne des ‚*finis cuius*‘ muss vielmehr ein von der Seele verschiedenes Gut sein, das deren Vermögen aktuiert und erfüllt. Dies ist das vollkommene Gut (*bonum perfectum*).“

dass die Gottesschau unterschiedlicher Menschen unterschiedlich ist. Aber man findet in Thomas' Text noch eine weitere, erstaunlichere Ansicht, nämlich dass unterschiedliche Menschen Gott auf unterschiedlichen „Niveaus“ genießen, d.h., die Individualität hat sogar eine Größe, die sie mit der anderer vergleichbar macht: ein Mensch kann bei seiner Gottesschau Gott „vollkommener“ genießen als ein anderer:

[...] Aber im Hinblick auf die Erlangung oder den Genuss eines derartigen Gutes kann der eine glücklicher sein als der andere, weil man umso glücklicher ist, je mehr man dieses Gut genießt. Es kommt aber vor, dass der eine Gott vollkommener genießt als der andere, weil er zu dessen Genuss besser disponiert oder ausgerichtet ist. Und in diesem Sinne kann einer glücklicher sein als ein anderer (*S. th.*, I-II, q. 5, a. 2, c.)¹⁰⁰.

Es ist allerdings stets Vorsicht geboten, sobald Thomas das Maß moralischer Handlung während der Gottesschau expliziert: Der eine genießt mehr, der andere weniger Gutes während der *visio Dei* und daher ist der eine glücklicher, der andere weniger glücklich. Aber was bedeutet das Mehr-oder-Weniger oder die Graduierung des Guten in Bezug auf die Gottesschau? Ist damit ein Maßunterschied gemeint? In den folgenden Kapiteln wird gezeigt, dass das Maß der Gottesschau im asymmetrischen Verhältnis zwischen der individuellen Verständnisstärke und dem unendlichen Wesen Gottes liegt und der Maßunterschied ist der Schwereunterschied der Asymmetrie. Nur weil es den Maßunterschied der Gottesschau gibt, wird der Unterschied der Disposition, welche der Intensitätsunterschied der Gottesliebe ist, sinnvoll, denn – wie wir zeigen werden – ist das Maß der Gottesschau vom Maß der Intensität der Gottesliebe entschieden. Und die Zunahme der Gottesliebe als eine theologische Haltung ist auch daher sinnvoll, da sie eine wichtige Grundlage für das Maß in der diesseitigen guten bzw. bösen Handlung ist.

2.2 Genuss der Gottesschau

Das Maß des Guten in der Gottesschau ist zunächst das Maß des Genusses des Wesen Gottes: Dass man bei der Gottesschau mehr oder weniger Gutes erfährt, bedeutet einfach, dass man Gott vollkommener oder weniger vollkommen genießt. Aber was ist der Genuss und wie kann man das Gute „mehr oder weniger“ genießen?

Nach der Analyse des letzten Abschnittes ist es schon klar, dass das Ziel, das man

¹⁰⁰ „Sed quantum ad adeptiōem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beator, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beator est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beator esse“ (übers. v. Brachtendorf).

genießt, der *finis quo*, eine Tätigkeit ist. Und die Tätigkeit ist ein notwendiges Mittel, durch das ein Ding genießbar wird:

Ein Ziel ist aber entweder ein Akt oder ein Ding. Und wenn ein Ding das Ziel ist, ist es notwendig, dass ein menschlicher Akt hinzutritt (*intervenire*): Entweder insofern, dass der Mensch das Ding zu jenem macht, was das Ziel ist, wie der Arzt Gesundheit macht, welche sein Ziel ist (sodass „Gesundheit zu schaffen“ das Ziel des Arztes genannt wird); oder insofern der Mensch ein Ding, welches das Ziel ist, auf eine Weise gebraucht oder genießt: Wie etwa das Geld oder der Besitz des Geldes für den Habsüchtigen das Ziel ist (*S.th.*, I-II, q. 13, a. 4, c.)¹⁰¹.

Und in Bezug auf die Gottesschau muss das Mittel ein Akt des Intellekts sein, d.h., mit dem Ziel meint Thomas nicht den *finis cuius*¹⁰², sondern das Ziel „Wodurch“ (*finis quo*), i.e. eine Tätigkeit „Gott intellektuell zu erfassen“ und nur diese Tätigkeit wird als das Gute betrachtet. Und nur wenn diese Tätigkeit als etwas Gutes betrachtet wird, kann sie vom Willen gewollt (und danach genossen) werden:

Nichts verhindert, dass ein und dasselbe gemäß unterschiedlichen Aspekten zu den verschiedenen Vermögen gehört. Die Betrachtung Gottes ist nämlich ein Akt des Intellekts, insofern es eine Betrachtung ist; insofern es aber ein Gut und ein Ziel ist, ist die Betrachtung aber das Objekt des Willens (*S.th.*, I-II, q. 11, a. 1, ad. 1)¹⁰³.

Hier ist die Darstellung des Genussprozesses allerdings nicht zufriedenstellend: Was passiert, wenn man den Akt „Gottesschau“ (*visio Dei*) genießt? Also was genießt man überhaupt?

Für Thomas ist der Genuss nichts anderes als eine Ruhe des Willens, welche der intellektuellen Tätigkeit folgt: Wenn unsere Erwartung oder Hoffnung erfüllt wird, ist

¹⁰¹ „Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat, vel inquantum homo facit rem illam quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius (unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae“ (meine Übersetzung).

¹⁰² Thomas macht auch den Unterscheid zwischen der geschaffenen und der ungeschaffenen Glückseligkeit (*beatitudo creata et increata*), vgl. *Sent.*, IV, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 1, c.: „Et ideo ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterius, secundum scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quae est in ipso; scilicet quae est ultima ejus perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire; et haec est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem praemissa beatitudo in ea causatur; et haec est beatitudo increata, quae est ipse Deus.“ Leonhardt., S. 103: „Die beatitudo, so beginnt Thomas seine Erläuterung, ist nämlich das Letztziel des Menschen. Dieses kann in doppelter Hinsicht aufgefaßt werden: Als etwas im Menschen – dann ist eine Handlung gemeint; oder als etwas außerhalb vom Menschen – dann ist das gemeint, zu dem er durch seine Handlungen gelangt. In einem späteren Zusammenhang wird Thomas diese Differenzierung nochmals aufnehmen, um zu zeigen, daß die beatitudo nicht nur etwas Umgeschaffenes, also Gott, sondern auch etwas Geschaffenes sein kann, nämlich eine menschliche Handlung. Hier unterscheidet er die beatitudo creata in homine als den finis interior, der in der perfectio des Menschen besteht, von Gott selbst als der beatitudo increata extra ipsum. Die Verbindung des Menschen mit der beatitudo increata verursacht nach Thomas die beatitudo creata.“

¹⁰³ „[...] [N]ihil prohibet unum et idem, secundum diversas rationes, ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus, inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis obiectum“ (meine Übersetzung).

unser Wille in einem ruhigen Zustand¹⁰⁴. Beim Genuss der *visio Dei* geht es also um eine einfache, vollständige Beruhigung, bei der man das letzte Ziel genießt¹⁰⁵.

Diese Beruhigung des Willens heißt aber, dass man die Tätigkeit zu dem Maße erreicht, dass sie keinen vollständigeren Bestand erwarten kann. Bei der *visio Dei* erreicht unser intellektuelles Vermögen seine vollkommene Aktualität und diese Vollständigkeit des Intellektes ist das allerhöchste Gute für den Willen, dessen Bewahrung zur ewigen Beruhigung des Strebens führt¹⁰⁶.

Weil jeder menschliche Intellekt in der *visio Dei* schon seine vollständige Verwirklichung findet, ist jeder Intellekt einerseits gleichermaßen vollständig und jeder Genuss ist in diesem Fall ebenfalls vollständig¹⁰⁷. Andererseits geht es hierbei auch nicht um die Unvollständigkeit, dass das Ziel nicht das wirklich letzte Ziel, sondern nur ein Mittel zum letzten Ziel ist¹⁰⁸. Das Mehr-oder-Weniger des Genusses bei der Gottesschau muss zwar in der Aktualität des Intellektes und im entsprechenden Genuss liegen, aber nicht darin, wie weit der Intellekt aktualisiert, und ob oder inwiefern der Genuss vollständig ist – für jedes Individuum erreichen beide ihr Maximum.

Wo liegt dann der „Schwereunterschied“ im menschlichen Intellekt im Falle der Gottesschau (*visio Dei*), wenn nicht das Sehende – der Intellekt, nicht das Gesehene – das Wesen Gottes ist?

¹⁰⁴ *S. th.*, I-II, q. 67, a. 5, c.: „Spes autem non convenit cum beatitudine in genere, comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino.“ Vgl. Finnis (1998), S. 68, n. 29: „*Quies* is almost synonymous with *fruitio* and signifies the *resting* in fulfilment by which motion (i.e. action, or development) is completed; often contentment, or 'being content with': e.g. *I Sent.*, d. I, q. 4, a. 1, ad. 5; I, q. 5, a. 6c; I-II, q. 67, a. 5, c.“

¹⁰⁵ *S. th.*, I-II, q. 11, a. 3, c.: „[...] [S]icut dictum est, ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; [...] Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui.“

¹⁰⁶ Aber nicht alle Akte sind Gründe zur Freude und führen zum Genuss, nur diejenigen Akte, die dem Habitus entspringen, vgl. *In Sent.*, IV, d. 49, q. 3, a. 2, c.: „Non autem omnis operatio est delectationis causa, sed illa quae est ab habitu procedens, et non impedita; bonum enim conjunctum non delectat nisi inquantum est conveniens. Operatio autem efficitur nobis conveniens, et quasi connaturalis, per habitum; quia habitus inclinatur in actum per modum naturae [...]“

¹⁰⁷ *S. th.*, I-II, q. 11, a. 4, c.: „Habetur autem finis dupliciter, uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecite quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re, imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.“

¹⁰⁸ Gallagher (2002), S. 83: „Thomas points to two ways to which enjoyment can be imperfect. First, the good can be imperfectly possessed as occurs when the good is not possessed in reality but only in intention, as desired (Ia IIae, q. 11, a. 4). This would be the kind of enjoyment associated with hope. Second, the good desired may be not the final end, but only some good that is a means to the end. Such a good, when possessed, gives rise to enjoyment, but not enjoyment in the most perfect sense.“

2.3 „Sehen“ als der „Ort“ des Mehr-oder-Weniger des Genusses der Gottesschau

Im letzten Abschnitt haben wir ein Verständnis des Genusses der Gottesschau gewonnen. Aber ob und wie der Genuss ein Maß hat, ist trotzdem unklar: Sowohl das „Sehende“ (unser Intellekt) wie auch das „Gesehene“ (Gott) ist vollständig, wie kann hierbei ein Größenunterschied auftreten?

Aber mit dieser Diskussion wird ein wichtiges Element vergessen: Bei der Gottesschau gibt es außer des Sehenden und des Gesehenen noch das „Sehen“, welches das Relativum der beiden Seiten ist. Und genau dieses Verhältnis ist nicht für jeden dasselbe und daher bei dem einen stärker, bei dem anderen schwächer. Die drei Dimensionen, Gott zu betrachten, schildert Thomas anhand der Gottesschau der Engel:

Es ist nämlich ein dreifaches Maß (modus) des Sehens zu beachten. Das erste Maß ist das des Sehenden selbst, absolut genommen, und das ist das Maß (mensura) seiner Fassungskraft; und in diesem Sinn schaut der Verstand des Engels Gott gänzlich, d.h., er wendet die ganze Kraft seines Verstandes an, um Gott zu schauen. Das andere Maß ist das der Sache in sich selbst; und dieses Maß ist nichts anderes als die Qualität der Sache. Da aber in Gott Qualität und Substanz dasselbe sind, ist sein Maß sein Wesen selbst; und in diesem Sinn sehen sie Gott total, da sie das ganze Maß Gottes ebenso wie sein ganzes Wesen sehen. Das dritte Maß ist das des Sehens selbst, welches in der Mitte steht *zwischen dem Sehenden und der gesehenen Sache*; und sie bezeichnet das Maß des Sehenden *im Vergleich* zur gesehenen Sache, sodass es dann von jemandem heißt, er sehe etwas anderes total, wenn das Sehen das Maß der Totalität hat; und das ist dann der Fall, wenn das Maß des Sehens vonseiten des Sehens so vollkommen ist wie das Maß der Sichtbarkeit vonseiten der Sache selbst. Und in diesem Sinne wird das göttliche Wesen nicht total gesehen [...] Z.B., jemand weiß, dass eine Proposition beweisbar ist, der Beweis weiß er aber nicht, [In diesem Fall] weiß er zwar das ganze Maß seiner Erkenntnis, er weiß aber die Erkenntnis gemäß dem Maß, wobei die Erkenntnis erkennbar ist, nicht ganz (*De veritate*, q. 8, a. 2, ad. 2)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ „[...] [Q]uod in visione qualibet triplex modus considerari potest. Primo modus ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis eius; et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum: hoc est dictu, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei visae; et hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non sit aliud qualitas quam substantia, modus eius est ipsa essentia; et sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis, quae est media inter videntem et rem visam; et ideo dicit modum videntis per comparisonem ad rem visam; ut tunc dicatur aliquis totaliter alterum videre, quando scilicet visio habet modum totalem. Et hoc est quando ita est perfectus modus visionis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia, [...] sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cuius demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis eius, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est“ (222.146-170 ed. Leon. XXII, II,1). Die Übersetzung vor „[...]“ ist von Edith Stein, danach steht meine eigene Übersetzung (Stein gibt diesen Teil nicht weiter wieder). Ich ersetze allerdings Steins „Modus“ mit dem Wort „Maß“ als Übersetzung von „modus“: Zugunsten der Unterscheidung zwischen „modus“ und „mensura“ (letzteres wird von Stein als „Maß“ übersetzt) ist die Übersetzung Steins natürlich gerechtfertigt, aber hier spielt der Unterschied m. E. keine große Rolle, denn das Wort „mensura“ taucht hier nur einmal auf und die Übersetzung „Modus“ führt ferner zu Unklarheiten. Wenn wir den Kontext verstehen, dann müssen wir zugeben, dass es hier bei „modus“ tatsächlich um „Maß“ geht (vgl. Schütz S. 489, der zwei Stellen erwähnt: „Modus importat quandam mensurae determinationem“, *S. th.*, I-II, q. 27, a. 6, c.; „hoc significatur per modum, unde dicitur, quod mensura modum paefigit“, ebd., I, q. 5, a.,

Der sehende Intellekt und der gesehene Gott werden in ihrer eigenen Perfektion als absolut genommen. Wenn die beiden aber in einem Verhältnis betrachtet werden, ist das Verhältnis nicht „vollkommen“ oder, klarer gesagt, nicht symmetrisch: Der Intellekt der Engel kann nämlich nicht vollständig „sehen“, wie Gott selbst ist. ***Es geht also um ein asymmetrisches Verhältnis zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen im Akt des „Sehens“ und es gibt eine „Schwere“ dieser Asymmetrie, welche man als „mehr oder weniger“ beschreiben kann.***

Aber was bedeutet es, „mehr oder weniger zu sehen“? Also, wie soll man diese Asymmetrie erfassen? Im analysierten Text beantwortet Thomas diese Frage nicht direkt, stattdessen gibt er die Proposition als ein Indiz: Einer, der nicht nur die Richtigkeit, aber auch den Beweis einer Proposition kennt, „sieht“ mehr als ein anderer, der nur die Richtigkeit der Proposition kennt. Im ersten Fall erreicht man die Symmetrie von „Sehendem“ (der verstehende Intellekt) und „Gesehenem“ (die Proposition) durch das Relativum „Sehen“ (Verständnis der Proposition), während im zweiten Fall eine Asymmetrie vorherrscht.

In Bezug auf die Gottesschau selbst beschreibt Thomas in vielen anderen Texten dieses Mehr-oder-weniger des „Verhältnisses“ eher bildlich: Mithilfe der Verse des Johannesevangeliums 14:2 („Im Hause meines Vaters gibt es viele Wohnungen“) meint er, dass das Haus als das Wesen Gottes gemäß unserer Fähigkeit in unterschiedlicher Weise geteilt werden kann und dass wir an dem Haus teilhaben, indem wir unser eigenes Zimmer in dem Haus haben¹¹⁰.

Thomas sagt manchmal auch, dass die „Schwere“ der Gottesschau im „Abstand“ unseres Intellekts vom Wesen Gottes liegt: Je „näher“ einem der Intellekt des Wesens Gottes steht, desto mehr Genuss erhält man vom Wesen Gottes. Es verhält sich also genau wie mit der Hitze: Je näher wir beim Feuer stehen, desto mehr Hitze bekommen wir davon ab:

Zudem. In jeder Gattung, in der es ein Oberstes gibt, welches das übrige überragt, ist auch ein Mehr oder Weniger zu finden, je nach der größeren Nähe oder Entfernung zu ihm: so gibt es ein mehr und ein weniger Warmes, insofern es mehr oder weniger dem Feuer nahekommt, welches das Wärmste ist. Gott aber schaut seine Substanz in der vollkommensten Weise, da er ja allein sie begreift, wie oben (III, 55) dargelegt worden ist. Also schaut der eine der ihn Schauenden seine Substanz mehr oder weniger als der andere, insofern er ihm mehr oder

5 c.).

¹¹⁰ *Super ioannem*, c. 14, l. 1: „In hac ergo domo, idest in gloria, quae Deus est, mansiones multae sunt, idest diversae participationes beatitudinis ipsius; quia qui plus cognoscit, maiorem locum habebit. Diversae ergo participationes divinae cognitionis et fruitionis, sunt diversae mansiones.“ Dieses biblische Zitat taucht an vielen Stellen über das Mehr-oder-weniger-Problem bei der *visio Dei* wie z.B. *Scg.* III, 58, *S. th.*, q. 5, a. 2, *sed contra* usw.

weniger nahekommmt (*Scg.* III, 58)¹¹¹.

Aber wenn Thomas Metaphern wie „die mehr oder weniger starke Partizipation am Haus“ oder „näher oder entfernter“ in der intellektuellen Tätigkeit (nämlich dem intellektuellen „Sehen“) einsetzt, meint er eigentlich die Klarheit (*vel clarius vel minus clare*) des Sehens¹¹²: „Gott mehr oder weniger sehen“ heißt also, Gott mehr oder weniger **klar** anzuschauen oder zu erkennen¹¹³.

Die Erläuterung zum Maß der „Klarheit“ in der intellektuellen Erkenntnis bietet Thomas zunächst durch die Erklärung davon, wie wir Gott intellektuell schauen:

Daß die göttliche Substanz vom geschaffenen Verstand geschaut, jedoch nicht begriffen wird, wird aber nicht in dem Sinne gesagt, als werde einiges von ihr geschaut, und einiges nicht: denn die göttliche Substanz ist völlig einfach. Sondern weil sie nicht so vollkommen vom geschaffenen Verstand, wie sie schaubar ist: auf diese Weise sagt man von jemand, er erkenne einen Beweisschluß, indem er ihn vermute, begreife aber nicht, weil er ihn nicht vollkommen erkennt, nämlich auf die Weise des Wissens, wenn es auch keinen Teil des Beweisschlusses gibt, den er nicht erkennt (*Scg.*, III, 55)¹¹⁴.

Die intellektuelle Betrachtung Gottes findet also in einem Modus statt, in dem man eine Proposition versteht, d.h., man versteht bei der Gottesschau nicht nur, was Gott ist (den Beweisschluss, *conclusio*), sondern auch, warum Gott so ist (Teile des Beweisschlusses), dessen „Mehr-oder-Weniger“, also dessen „Schwere“ der Klarheit (*la claire*), von Gilson als die mehr oder weniger ausgeprägte „Tiefe“ der Erkenntnis (*connaissance plus ou moins profonde de l'essence de son objet*) gekennzeichnet wird¹¹⁵. Der Grund hierfür liegt darin, dass der Mensch Gott bloß mittels seines

¹¹¹ „Adhuc. In quocumque genere est aliquod summum, quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus, secundum maiorem propinquitatem vel distantiam ab ipso: sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis vel minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus substantiam eius videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat“ (übers. v. K. Albert u.a.). Denselben Vergleich der Hitze gibt Thomas auch in *In Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 4, sol.

¹¹² In *S. th.* (z. B. I, q. 62, a. 9, c.) wird „clare“ benutzt, während Thomas das Adjektiv „*limpidus*“ im *Sentenzenkommentar* (IV, d. 49, q. 2, a. 4, ad. 1) verwendet.

¹¹³ *S. th.*, I, q. 62, a. 9, c.: „in finitis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum vel clarius vel minus clare.“, *In Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 4, ad. 1: „Sed si ly magis dicat modum qui est ex parte intelligentis, sic unus alio melius potest intelligere, in quantum est limpidior ejus cognitio de uno et eodem cognoscibili.“

¹¹⁴ „Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur et aliquid non videatur: cum divina substantia sit simplex omnino. Sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est: per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiae, licet nulla pars eius sit quam non cognoscat“ (übers. v. K. Albert u.a.).

¹¹⁵ Gilson (1948), S. 493-494: „C'est dire que la béatitude essentielle et vraie n'est pas de ce monde ; elle ne peut se rencontrer qu'en la claire vue de l'essence de Dieu. [...] [L]a perfection d'une puissance de l'âme se mesure toujours à la nature de son objet. Or, l'objet de l'intellect est le quod quid est, c'est-à-dire l'essence de la chose. La perfection de l'intellect se mesure donc à sa connaissance plus ou moins profonde de l'essence de son objet.“

menschlichen Intellekts schaut, der *per se* beschränkt ist:

Jede erkennende Kraft erkennt ein Ding nur gemäß dem Wesensgrund des ihr eigenen Gegenstands: denn wir erkennen etwas mit dem Gesichtsinn nur, insofern es farbig ist. Der dem Verstand eigene Gegenstand ist aber das, ‚was etwas ist‘, d.h. die Substanz des Dinges, wie es im dritten Buch *Über die Seele* heißt. Was auch immer also der Verstand von einem Ding erkennt, erkennt er durch die Erkenntnis der Substanz dieses Dinges: in jeder Beweisführung, durch die uns die (dem Ding) eigenen Akzidentien bekannt werden, empfangen wir daher (doch) als Prinzip das, ‚was etwas ist‘, wie es im ersten Buch der *Zweiten Analytik* heißt. Wenn aber der Verstand die Substanz eines Dinges durch Akzidentien erkennt, so wie im ersten Buch *Über die Seele* gesagt wird: „Die Akzidentien tragen einen großen Teil zur Erkenntnis dessen, ‚was etwas ist‘, bei“: so ist dies akzidentell, insofern die Erkenntnis des Verstandes bei der sinnlichen Wahrnehmung anhebt; und so gelangt er notwendig durch die Erkenntnis der sinnlichen Akzidentien zur Erkenntnis der Substanz; sie [die Erkenntnis der Substanz] hat daher ihren Ort nicht im mathematischen, sondern nur im natürlichen Bereich. Alles, was also an einem Ding nicht durch Erkenntnis seiner Substanz erkannt werden kann, ist notwendig dem Verstand unbekannt (*Scg.*, III, 56)¹¹⁶.

Obwohl die Gottesschau eine intellektuelle Handlung über die Fähigkeit der menschlichen Natur ist und erst mit der Hilfe Gottes erfüllt wird¹¹⁷, ist sie trotzdem eine menschliche Handlung, welche die Beschränktheit der menschlichen Natur beschränkt, nämlich die Beschränktheit des Aktes des spekulativen Intellektes. Das Ziel als „Wodurch“ (*finis quo*), also die *operatio* des Intellektes, ist daher nichts anderes als eine limitierte Teilhabe und eine menschliche Ähnlichkeit Gottes¹¹⁸.

¹¹⁶ „Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii obiecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. Proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, idest substantia rei, ut dicitur in III de anima. Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei: unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in I posteriorum. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in I de anima, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est; hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a sensu, et sic per sensibilia accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum“ (übers. v. K. Albert u.a.).

¹¹⁷ Vgl. Speer (2005), S. 160-161: „Thomas bedient sich des Beispiels der Sonnenfinsternis. Zwar verweist diese auf die Ursache, doch wollen wir auch erkennen, was die Ursache ist. Demnach ist zur Vollendung der vollkommenen Glückseligkeit, die in der Betrachtung als der vorzüglichsten und äußersten Tätigkeit besteht, unabweisbar erforderlich, daß der Verstand das Wesen der ersten Ursache selbst erkennt. Diese seine Vollendung erfährt er in der Vereinigung mit Gott wie mit einem Objekt (*unio ad Deum sicut ad obiectum*). Darin allein besteht die Glückseligkeit des Menschen. Doch diese Vereinigung (*unio*) liegt nicht mehr in der Macht des erkennenden Intellekts, sie überschreitet die Natur nicht nur des Menschen, sondern jeder geschaffenen Natur in dem Maße, in dem das göttliche Wesen jede geschaffene Substanz unendlich überschreitet. Mithin ist die Glückseligkeit ein Gut, das die geschaffene Natur überschreitet, das durch keine Tätigkeit eines Geschöpfes erwirkt werden kann. Allein durch Gottes Handeln wird der Mensch glücklich, wenn wir von der vollkommenen Glückseligkeit sprechen.“ Vgl. auch Aertsen (1988), S. 362.

¹¹⁸ Vgl. Kluxens (1998, S155-156): „Die Metaphysik versteht das Seiende, das verursacht ist, als ein Teilhabendes am Sein überhaupt. Als Teilhabendes am Sein hat es (ist es) Ähnlichkeit mit Gott, der als subsistierendes ‚Sein selbst‘ Ursprung alles Seienden ist. Dem Sein in der Teilhabe zugeordnet, hat das Seiende in seinem Ursprung die Bewegung auf das Sein hin ursprünglich bei sich, und diese ist, weil sie auf Sein schlechthin zielt, auf Gott gerichtet. Nun hat das Seiende seine Bestimmtheit und Beschränktheit je nach der Weise der Teilhabe am Sein, und so eine je verschiedene Ähnlichkeit mit Gott; aber nicht das Sein selbst ist das Einschränkende, das vielmehr, sofern es schlechthin Sein ist, nur unbegrenzt

Deswegen gibt es eine radikale, unüberwindbare Unterscheidung zwischen der menschlichen Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis Gottes¹¹⁹. In *S.th.*, I, q. 12, a. 7, c. erklärt Thomas, wo diese Kluft liegt:

Kein geschaffener Geist nun vermag das Wesen Gottes so vollkommen zu erkennen, wie es erkennbar ist. Das läßt sich in folgender Weise deutlich machen: Jedes Ding ist erkennbar, soweit es Seinswirklichkeit ist. Also ist Gott, dessen Seinsvollkommenheit unendlich ist, auch in unendlicher Weise zu erkennen¹²⁰.

Die Weise, wie wir etwas erkennen, ist nämlich die Antwort darauf, „was etwas ist“ und „warum etwas so ist“. In der menschlichen Verfassung findet man allerdings keine vollkommene Auffassung des Wesens Gottes, denn Gott ist dem Wesen nach unendlich, daher ist er auch unendlich erkennbar. Obwohl unsere Vernunft, wie Aristoteles sagt, der Potenz nach alles erfassen kann¹²¹, können wir in Wirklichkeit nur limitiert erkennen, d.h., die intellektuelle Gegenwärtigkeit¹²² Gottes ist immer limitiert, weil wir nur eine beschränkte „Kraft“ (*efficacia*) haben, Gott zu erkennen:

Da nun eine unendliche Kraft erforderlich ist, um Gott umfassend zu schauen, die Kraft des Geschöpfes im Schauen hingegen nur endlich sein kann, und da vom Unendlichen jedes Endliche um unendlich viele Grade Abstand hat, so kommt es, daß das vernunftbegabte Geschöpf Gott erkennen kann auf viele Weisen, klarer oder weniger klar. Und wie die Seligkeit in der Schau selbst besteht, so besteht der Grad der Seligkeit in einer bestimmten Art und Weise der Schau.

gedacht werden kann, sondern das dieses aufnehmende Wesen, und von diesem her kommt dem Akt des Seins des jeweiligen Seienden die Begrenzung. Ganz analog kann der Antrieb des Strebens, sofern er zum Sein schlechthin drängt, nur in Gott, im Unendlichen enden; sofern er aber in der Beschränktheit einer bestimmten Natur wirksam ist, empfängt er von deren wesentlichem Seinkönnen her seine grundsätzliche Begrenzung, und er endet nicht im Unendlichen, sondern wieder bei einer Teilhabe, bei einer Ähnlichkeit Gottes. Die menschliche Natur nun, wie die intellektuelle überhaupt, zeigt die Fähigkeit, Gott seinem Wesen nach erkennend aufzunehmen – sie ist ‚capax dei‘. Deshalb – und nur deshalb – streckt sich bei ihr das Naturverlangen bis zur Gottesschau aus und rührt in dieser Entschränktheit an Gott selbst als Gegenstand. Aber diese Entschränktheit des Naturverlangens kommt wieder nur in der Entschränktheit des Verstandes zum Vorschein, der ein besonderes Vermögen im Ganzen der Menschennatur ist, und die Besonderheit dieses Vermögens läßt das Verlangen, das nur in ihm zum Vorschein kommt, wieder nur als ein besonderes, partikuläres erscheinen. [...]“

¹¹⁹ Eine gute Analyse findet man bei Hergan (S. 112-113): „The most obvious metaphysical concern for Aquinas is that in the beatific vision the creature must not be thought to be substantially united to God, for otherwise the creature would not remain creature and God would undergo change. Why is this an important concern? Perhaps because for him God is *esse* Whose proper effect in creation is the actual existence of the creature He makes and sustains and which are really distinct from and other than God. Consequently the highest perfection of any creature is its existence itself (and not some or other essence). Perhaps Thomas’ keen awareness of existence itself as the component or perfection making creatures be real was also what made him see the need to ensure in his theory of the beatific vision that that same perfection (i.e., a creature’s actual existence) not be destroyed through assimilation to God. [...] God is not in all things as a constituent, but rather is present to things as a cause is present to its effect.“

¹²⁰ „Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est“ (Hg. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 1).

¹²¹ „πάντα νοεῖ“, Aristoteles *DA* 429a18 (Theiler, S. 167).

¹²² *S. th.*, I-II, q.3, a.4, c. „Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto.“ Vgl. Speer (2005), S. 160.

So wird also ein jedes vernunftbegabte Geschöpf von Gott zum Ziel der Seligkeit hingeführt, und zwar so, daß es auch zu einem bestimmten Grad der Seligkeit hingeführt wird nach der Vorherbestimmung Gottes. Darum kann es nach Erreichung jenes Grades nicht zu einem höheren übergehen (*S. th.*, I, q. 62, a. 9, c.)¹²³.

Neben der genannten Beschränkung der Vernunft als einer integralen Beschränkung des Geschöpfes finden wir, dass diese „Kraft“ des Intellektes hier das Maß dieser Erkenntnis bestimmt, d.h., je mehr „Kraft“ wir haben, desto mehr erkennen wir Gott. Aber was ist die entschiedene „Kraft“?

Nach dem oben zitierten Text in *S.th.*, I, q. 12, a. 7, c. sagt Thomas weiter Folgendes:

Die größere oder geringere Vollkommenheit, mit der ein geschaffener Verstand das Wesen Gottes erkennt, richtet sich nämlich nach seinem Anteil am Glorienlicht. Das Glorienlicht im geschaffenen Verstande kann aber, weil gleichfalls etwas Geschöpfliches, nicht unendlich sein. Deshalb vermag kein geschaffener Verstand Gott in unendlicher Weise zu erkennen und kann ihn darum auch nicht begreifen¹²⁴.

Die „Kraft“, durch die wir Gott erkennen, ist vom *Glorienlicht* (*lumen gloriae*) abhängig. Und das Glorienlicht entscheidet die Stärke der Kraft und auch die Klarheit unseres Verständnisses von Gott: Je mehr wir am Glorienlicht teilhaben, desto stärker ist unsere Erkennungskraft und desto „klarer“ erkennen wir Gott.

Aber man kann sich nicht vorstellen, dass Gott das Glorienlicht ungleich verteilt, denn er handelt nicht auf individuelle Weise, sondern als ein Ganzes. Daher bleibt nur eine Möglichkeit, nämlich dass es beim „Mehr oder Weniger“ um einen „subjektiven“ Unterschied geht, es geht nämlich um die Fähigkeit, dieses Glorienlicht aufzunehmen – das Glorienlicht und die Aufnahme des Lichtes als das aktive und das passive Prinzip machen die *visio Dei* möglich¹²⁵.

¹²³ „Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; infinitis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum vel clarius vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu, ad altiore transire non potest“ (Hg. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 4).

¹²⁴ „Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat“ (Hg. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 1).

¹²⁵ Aertsen (1988), S. 369-370: „Nature is an intrinsic principle of motion. [...] Thomas divides this origin into an active principle and a passive principle. A thing has therefore by nature two dynamics: the one is determined by its own activity, the other is owing to the influence of a higher nature (*natura superior*). This concurrence in the perfection of a nature Thomas sets out in *S. Th.* II-II, 2.3: ‘Wherever one nature is subordinate to another, we find that two things concur towards the perfection of the lower nature, one of which is according to that nature’s proper movement, while the other is on the basis of the movement of the higher nature’. This ‘concursus’ Thomas elucidates with an example, which he takes, as usual, from the movement of the elements. Water has a proper movement towards its natural place, the

Die bisherige Forschung zeigt, dass der Genuss eine Wirkung der intellektuellen Gottesschau ist, und dass die Gottesschau ein Maß hat. Der Maßunterschied beruht darauf, dass der Mensch Gott nicht so „klar“ erkennt wie Gott selbst. Und weil die Erkenntniskraft nicht für jeden Menschen gleich stark ist, erfasst einer das Wesen Gottes mehr als ein anderer. Die Ungleichheit der Stärke der Erkenntniskraft ist wiederum von der Fähigkeit, das Glorienlicht aufzunehmen, abhängig. Aber was entscheidet diese Aufnahmefähigkeit? Was macht diese Fähigkeit für jeden individuell? Die Antworten auf diese Fragen sind die Antworten der endgültigen Quellen des Maßes der Gottesschau.

2.4 Die unterschiedlichen Stärken der Aufnahmefähigkeit des Glorienlichts

Es wurde schon gezeigt, dass es zwischen uns und Gott eine Kluft der Klarheit der Gottesschau oder der Gotteserkenntnis gibt, und dass die Klarheit der Gottesschau sich von Individuum zu Individuum unterscheidet. Außerdem wurde auch erläutert, dass diese Diversität intrinsisch in uns liegt und zwar in der Aufnahmefähigkeit – diese Fähigkeit ist die Quelle des Maßes der Gottesschau. Aber in welchem Seelenvermögen liegt diese „Fähigkeit“ als Disposition? Und wie kann diese Fähigkeit stärker oder schwächer sein?

Um die Fragen zu beantworten, müssen wir den gesamten Aktprozess der Gottesschau noch einmal betrachten: Die *visio Dei* ist eine direkte Erfassung des Wesens Gottes seitens des Intellekts, d.h., es gibt hierbei kein „Mittel“ (und daher keine Wahl (*electio*))¹²⁶. Man findet im Akt der *visio Dei* ausschließlich die einfache

center. But thanks to the influence of its higher nature, the moon, it also has a movement around the center by ebb and flood. In the hierarchically structured universe, the natural order is that each thing is perfected, which is to say is assimilated to God, from within and from the higher. Otherwise than in their egress of things, in the regress the lower is reduced to God by the higher. When Thomas now writes that man *naturaliter* inclines towards the ultimate end, he means to say that man by nature (as passive principle) tends towards the vision of God. When he subsequently affirms that man cannot *naturaliter* attain this end, then nature must be understood as in the sense of active principle. The natural powers have no proportion to it. For his final fulfilment man needs the operation of a higher nature. ‘By nature’ man has the aptitude for receiving it.“

¹²⁶ Vgl. *S. th.*, I-II, q. 3, a. 5., besonders Folgendes (in corp.): „Zweitens zeigt sich dasselbe [sc. ‚dass Glück eine Tätigkeit der theoretischen Vernunft ist‘] dadurch, dass vor allem die Betrachtung um ihrer selbst willen gesucht wird. Ein Akt der praktischen Vernunft wird aber nicht um seiner selbst willen gesucht, sondern wegen einer Handlung. Auch die Handlungen selbst sind auf ein Ziel ausgerichtet. Deshalb ist offenbar, dass das letzte Ziel nicht im aktiven Leben bestehen kann, das zur praktischen

Erkenntnis, den einfachen Willen, die intentionale Erkenntnis, den intentionalen Willen und den Genuss – Erfassen und Genießen¹²⁷. Es scheint auch offensichtlich, dass der Wille, der das von der Vernunft aufgenommene Wesen Gottes (*finis cuius*) und endgültig die entsprechende Aktualität der Vernunft (*finis quo*) als das anzustrebende Ziel festlegt, eine einfache „Bejahung“ der Anstrebenswürdigkeit ist und dass der Wille das Objekt in etwas Gutes transformiert¹²⁸. Der Wille scheint daher keinen Einfluss auf das Maß, das „Mehr-oder-Weniger“ bei der Gottesschau auszuüben.

Daher können die möglichen Gründe, warum man Gott „mehr oder weniger“ klar erfasst und das Glorienlicht aufnimmt, nur die beiden folgenden sein:

- 1) Das unterschiedliche Maß der (intendierten) Erkenntnis Gottes;
- 2) Die unterschiedliche Größe der potentiellen Hindernisse zwischen der Intention und dem Genuss.

Also: Entweder ist unser Verständnis auf verschiedenen Stufen schwach, so dass wir mehr oder weniger fähig dazu sind, das Glorienlicht aufzunehmen, oder wir haben mehr oder weniger potentielle Hindernisse in Bezug auf die Gottesschau, so dass das Wesen Gottes während des Prozesses für uns mehr oder weniger unerreichbar ist. Es scheint, als ob die erste Möglichkeit sehr schnell ausgeschlossen werden könne, weil wir keine Vorkenntnis von Gott haben: Durch das diesseitige Leben wissen wir nur (als *scientia*)¹²⁹, dass Gott existiert, aber die (affirmative) Erkenntnis Gottes können

Vernunft gehört.“ (Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsae etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum) (Brachtendorf, S. 96-97).

¹²⁷ Vergleichen wir die Tabelle in 1.6., dann geht es um die Stufen 1, 2, 3, 4, 12.

¹²⁸ Vgl. z.B. *S. th.*, I-II, q. 15, a. 3, c., wo Thomas den absoluten Intellekt und den absoluten Willen beschreibt: „In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, [...]“, q. 8, a. 2, c.: „Id autem quod est propter se bonum et volitum est finis; unde voluntas proprie est ipsius finis.“

¹²⁹ Vgl. Sherwin, S. 129: „First, there ist he simple and clear understanding (*intellectus*) of principles, which Thomas regards as analogous to sight (*visio*). Sedond, there ist he knowledge of conclusions attained through deliberation and understood through first principles. The process of reasoning that leads to this knowledge is what Thomas calls science (*scientia*). Since Since one knows the conclusions of science in and through one’s understanding of principles [...] Indeed, the certitude of this type of knowledge is based on ist evidence. The intellect assents to its truth because the identity (*adequatio*) between mind and thing is clearly evident – the identity between what reason proposes about something and the way that thing really is.“ Vgl. auch *De veritate*, q. 14, a. 1, c. (437, 157-176, ed. Leon. XXII, II, 2): „Sententia autem [...] est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis; assentire autem a sententia dicitur. Intelligens habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret; non autem habet cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis

wir nicht direkt erfassen¹³⁰. Daher kann man auch nicht erwarten, dass im diesseitigen Leben ein Intellekt mehr „Vorkenntnis“ von Gott als ein anderer Intellekt hat.

Aber auch wenn man keine *scientia* hat, kann man eine Meinung (*opinio*) haben, deren Objekt und Wissensprinzipien uns zwar nicht direkt bekannt oder beweisbar sind, wir können allerdings eher zu einer bestimmten Ansicht als zu einer anderen neigen:

Bisweilen jedoch neigt der Verstand mehr zum einen als zum andern; indessen das Bestimmende macht nicht genügend Eindruck auf den Verstand, um ihn gänzlich zur Entscheidung für die eine Seite zu bewegen; darum nimmt er zwar den einen Sachverhalt an, hegt aber immer noch Zweifel bezüglich des entgegengesetzten; und das ist der Zustand dessen, der eine Meinung hat und einen von zwei widersprechenden Sachverhalten annimmt unter Bedenken bezüglich des andern (*De veritate*, q. 14, a. 1, c.)¹³¹.

Wenn diese Neigung den Zustand erreicht, in dem unser Intellekt vollständig von einer bestimmten Ansicht überzeugt ist, wobei diese Überzeugung nicht auf der intellektuellen Erkenntnis des Beweisschlusses, sondern auf dem Willen basiert, dann nennen wir diese Überzeugung „Glauben“ (*credere*):

Bisweilen nun kann sich der Verstand weder sofort aufgrund der bloßen Definition der Termini für den einen Sachverhalt entscheiden, wie es bei den Prinzipien ist, noch kraft der Prinzipien, wie es bei den Schlussätzen von Beweisen ist; er wird aber durch den Willen bestimmt, der die Wahl trifft, der einen Seite bestimmt und entschieden beizustimmen um eines Moments willen, das ausreichend ist, den Willen zu bewegen, sofern es nämlich gut oder angemessen scheint, dieser Seite beizustimmen; und das ist der Zustand des Glaubenden [...] (*De veritate*, q. 14, a. 1, c.)¹³².

Der Gottesglaube im Sinne der willentlichen Affirmation des Wesens Gottes

incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus cogitationem quietat.“

¹³⁰ Vgl. Pinckaers (2001), S. 282: „Nous pouvons connaître et démontrer l’existence de Dieu par ses œuvres selon la parole de S. Paul : « Ce qui’il y a d’invisible en Dieu, ils le voient et le comprennent par ce que Dieu a fait » (*Rm.* 1, 20), mais nous ne pouvons pas connaître ce qu’il est en lui-même : nous pouvons seulement dire ce qu’il n’est pas.“ Vgl. auch *S. th.*, I, q. 2, a. 3, prol.; *Scg.*, I, 1, c. 13-14.

¹³¹ „Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, semper tamen dubitat de opposita. Et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius“ (436, 105-113, ed. Leon. XXII, II, 2, übers. v. Stein).

¹³² „Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut est in conclusionibus demonstrationis; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis [...]“ (437, 129-149, ed. Leon. XXII, II, 2, übers. v. Stein). Vgl. Sherwin, S. 130: „Aquinas describes the act of faith (i.e., belief) as a type of knowing that shares elements in common with *intellectus* and *scientia*, on the one hand, and *opinion* and *dubitation*, on the other. Like *intellectus* and *scientia*, belief is certain. Belief, science, and understanding all generate firm and certain assent. Yet, unlike *intellectus* and *scientia*, the certitude of faith is not based on the evidence of its object. Faith is of things unseen. Consequently, belief shares in common with opinion and doubt that its object is unseen. Faith is an assent without clear evidence, without vision of the object to which one is assenting.“

kennzeichnet sich folgendermaßen:

Und auf diese Weise werden wir auch durch Worte Gottes zum Glauben bestimmt, sofern uns, falls wir glauben, der Lohn des ewigen Lebens verheißen wird; und durch diesen Lohn wird der Wille bewogen, dem beizustimmen, was gesagt wird, obwohl der Verstand nicht durch einen Erkenntnisgrund bestimmt wird. Und so sagt Augustin: „andere Sachen kann man unwillentlich [tun], während man nur willentlich glauben kann“ (*De veritate*, q. 14, a. 1, c.)¹³³.

Wir bekommen von Gott dieselben „Worte“ über das Wesen Gottes, ohne allerdings eine intellektuelle Beweisbarkeit zu haben, nur mithilfe der Gnade wollen wir diese Worte glauben¹³⁴. Weil die göttliche Wahrheit und die Gnade einfach und immer identisch sind, liegt das „Mehr-oder-Weniger“ der „Vorkenntnis von Gott“ (nämlich der sicheren Affirmation (=Glauben) des (noch) unsichtbaren Wesens Gottes) in unserem Willen: Je stärker wir es wollen, desto mehr glauben wir.

Man findet hierbei einen grundlegenden Unterschied zur diesseitigen moralischen Handlung¹³⁵: Statt des Intellekts in seiner Funktion als einfache Erkenntnis und der intentionalen Erkenntnis des Guten¹³⁶ entscheidet der Wille das „Maß“ des Glaubens: Folglich gilt keineswegs, wie wahr etwas ist, sondern stattdessen, wie glaubwürdig. Und der Wille legt dieses „Glaubwürdige“ wiederum als ein „anzustrebendes Ziel“ fest und transformiert es zu etwas „Gutem“¹³⁷. Das Gute wird erst vollständig

¹³³ „Et sic etiam movemur ad credendum dictis Dei, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo dicit Augustinus, quod cetera potest homo nolens, credere non nisi volens“ (437, 142-149 ed. Leon. XXII, II, 2, übers. v. Stein). Bei „dictis Dei“ ergänze ich „Gott“ in Edith Steins Übersetzung. Das Zitat von Augustinus wird von mir neu übersetzt, die originale Übersetzung Steins lautet: „[A]nderes kann der Mensch, ohne zu wollen, glauben nur mit seinem Willen“, was m.E. nicht einfach zu verstehen ist.

¹³⁴ Diese Worte sind nämlich die „Botschaften“ Gottes, das Objekt des Glaubens. Der Wille glaubt mithilfe der Gottesgnade (als „erste Wahrheit“) diese Botschaft. In *S. th.*, II-II, q. 1, a. 1 stellt Thomas die beiden (die Botschaft Gottes und die „erste Wahrheit“) mit einer geometrischen Analogie dar: „Cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum, sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.“ Vgl. Sherwin, S. 134.

¹³⁵ Diese Handlung wird im kommenden Kapitel diskutiert.

¹³⁶ Nach dem Schema des Handlungsprozesses in 1.6 geht es um die erste und die dritte Stufe.

¹³⁷ Vgl. die berühmte transzendente Lehre von Thomas in *De veritate*, q. 1, a. 1 (5.155-157, ed. Leon. XXII, I, 2, Zimmermann (1986, S. 6-7): „In der Seele aber gibt es Erkenntnis und Strebekraft. Das Übereinstimmen eines Seienden mit dem Streben drückt also das Wort ‚Gutes‘ aus. Daher heißt es am Anfang der Ethik: ‚Das Gute ist, wonach alles strebt‘. Das Übereinstimmen jedoch eines Seienden mit dem Verstand drückt das Wort ‚Wahres‘ aus.“ (In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur quod

verwirklicht, wenn wir das Wesen Gottes wirklich betrachten und wenn die „Glaubwürdigkeit“ von der einfachen Wahrheit ersetzt wird. Im jenseitigen Leben ist der Intellekt zwar wiederum der „Handelnde“ hinsichtlich unserer Aufnahme des Wesens Gottes (als das Erreichen des Zieles)¹³⁸, das Maß wird allerdings vom diesseitigen Willen entschieden, d.h., die diesseitige Affirmation der göttlichen Worte hat eine Schwere, und diese Schwere entscheidet die jenseitige Fähigkeit zur Aufnahme des Glorienlichtes und die Größe der Gottesschau. Hier spielt der Wille die entscheidende Rolle, während der Intellekt nicht der Maß-geber (*commensuratio*, „Ins-Verhältnis-Bringen“¹³⁹) und dieses „Ins-Verhältnis-Bringen“ eigentlich die Aufgabe des Intellekts in der diesseitigen Handlung ist.

„Mehr oder weniger wollen“ im Sinne des Willensakts selbst ist eigentlich die Intensität des Willens (*ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus*)¹⁴⁰. Die Intensität wird auf Deutsch als die „Glut“ des Willens wiedergegeben. Und die Größe der Intensität (Glut) ist nämlich die Größe der Gottesliebe in diesem Sinne, welche wiederum vermehrt werden kann:

Die Gottesliebe kennt nicht die Größe der Kraft. Diese aber wird nicht nur nach der Zahl der Gegenstände bestimmt, je nachdem die Zahl der geliebten Wesen größer oder kleiner ist; sondern auch nach der Glut des Aktes, je nachdem etwas mehr oder weniger geliebt wird. Und in dieser Weise wird die Kraft der Gottesliebe gemehrt (*S. th.*, II-II, q. 24, a. 4, ad. 1)¹⁴¹.

Das Objekt der Gottesliebe ist Gott und daher, gibt es, wie das Argument (*sc. S. th.*, II-II, q. 24, a. 4, arg. 1) sagt, „in Bezug auf diese [*sc. Objekte*] jedoch [...] kein Wachstum der Gottesliebe, denn die geringste Gottesliebe ist allem zugeneigt, was aus Liebe zu Gott zu lieben ist“ (*secundum quae [obiecta] caritas non crescit, quia minima caritas diligit omnia quae sunt ex caritate diligenda*). Aber die Kraft des Erkennenden kann durch die Erhöhung der Intensität (Glut) gemehrt werden. Es ist also möglich, dass die Gottesliebe dadurch vergrößert wird.

Als logische Schlussfolgerung sagt Thomas dann, dass unsere Liebe (*caritas*) zu Gott (=die willentliche Affirmation Gottes als das Objekt der höchsten

bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.) Die Gleichförmigkeit des Intellekts mit dem Gegenstand wird beim Glauben durch die Gleichförmigkeit des Willens mit den göttlichen Worten ersetzt.

¹³⁸ Vgl. *S. th.*, I-II, q. 3, a. 4.

¹³⁹ „Ins-Verhältnis-bringen“ ist die Übersetzung von Schütz (*S.* 130).

¹⁴⁰ *S. th.*, I, q. 20, a. 3, c.

¹⁴¹ „[...] [C]aritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur. Et hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur“ (übers. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A).

Glückseligkeit)¹⁴² über das Maß des Genusses entscheidet:

Diese Fähigkeit zur Anschauung Gottes kommt aber dem geschaffenen Verstand nicht von Natur zu, sondern durch das Licht der Glorie, das ihn im gewissen Sinne gottförmig macht. Darum wird ein Verstand, der am Licht der Glorie in höherem Maße teil hat, Gott auch vollkommener schauen. ***Größeren Anteil am Glorienlicht aber wird der haben, der eine größere Liebe hat***; denn wo größere Liebe ist, da ist auch ein stärkeres Verlangen. Und das Verlangen ist es, das den Verlangenden bereit und fähig macht, den Gegenstand des Verlangens zu empfangen. So wird also der, welcher mehr Liebe hat, Gott vollkommener schauen und glücklicher sein (*S. th.*, I, q. 12, a. 6, c.)¹⁴³.

Wie sehr wir Gott lieben, so viel Gutes bekommen wir von Gott. Daher haben wir das Ergebnis, welches Pinckaers schon richtig über die Gottesschau anführt: „Il n’y a pas de béatitude tant que le désir n’est pas comblé, ni tant que n’est pas connue la pleine vérité“¹⁴⁴. Und das Ergebnis trifft auch auf die biblischen Verse zu: „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopft an, dann wird euch geöffnet. Denn wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet“ (Mt 7,7-8).

Anzumerken ist, dass das Maß der Gottesschau, welche ein Akt des Intellekts ist, vom Maß des Willensaktes, nämlich von der Intensität (Glut) des Willens, bestimmt ist. Während das Maß der Intensität und des Objektes des Willensaktes hier wie bei der diesseitigen menschlichen Handlung (welche Thomas in *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8 diskutiert) nicht miteinander identisch bleiben, bestimmt das Maß der Intensität aber das Maß des Guten in der Gottesschau. Dieser Sachverhalt ist einzigartig.

2.5 Die Hindernisse für die Gottesschau

Bevor wir aber eine endgültige Schlussfolgerung über die *quantum-tantum*-Formel in der Gottesschau formulieren, müssen wir noch eine Unsicherheit beseitigen. Am Anfang des Abschnitts 2.4. wird gefragt, ob das Maß der Gottesschau auch durch das unterschiedliche Maß der Hindernisse zwischen der Intention und dem Genuss beeinflusst wird. In diesem Abschnitt wird gezeigt, dass es nach Thomas in der

¹⁴² Vgl. Schütz, S. 96: „Liebe zu Gott als dem hauptsächlichen Objekte unserer übernatürlichen Glückseligkeit.“

¹⁴³ „Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit“ (Hg. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 1).

¹⁴⁴ Pinckaers (2001), S. 282.

Gottesschau keine äußere Behinderung geben kann.

Thomas beschreibt das Erfassen (*comprehendere*) ¹⁴⁵ als ein „Einschließen“ (*includere*): „Dass etwas im eigentlichen Sinn von jemandem begriffen wird, kann man sagen, wenn es von ihm eingeschlossen wird.“¹⁴⁶ Aber was eingeschlossen wird, das muss dem Maß nach gleich oder kleiner als das Einschließende sein. Hier wird das Maß von Thomas genauer unterteilt – er unterscheidet zwei Arten von Maß: Das extensive Maß und das virtuelle Maß. Letzteres ist, wenn es um das intellektuelle Erfassen geht, nichts anderes als die „Klarheit“ der Erkenntnis, nämlich die „Tiefe“ der Erkenntnis des Beweisschlusses und seiner Teile. Deswegen kann ein entsprechendes „Hindernis“ nur vorkommen, wenn unser Intellekt bestimmte Schlusssätze noch nicht begreift:

[...] [S]o besteht bei dem, was für sich erkannt wird, ohne Verbindung mit der Sinnlichkeit, ein Hindernis für das verstandesmäßige Begreifen nur vonseiten einer überragenden virtuellen Quantität; wenn nämlich dem, was erkannt wird, eine vollkommenere Erkenntnisweise zukommt als die, womit der Verstand erkennt; wenn z.B. jemand den Schlusssatz: Das Dreieck hat drei Winkel, die 2R gleich sind, aus einem Wahrscheinlichkeitsgrunde erkennt, etwa auf eine Autorität hin oder, weil es allgemein so gesagt wird, so begreift er ihn nicht; nicht, weil ihm ein Teil davon unbekannt wäre, der andere bekannt, sondern weil jener Schlusssatz auf einem demonstrativen Wege erkennbar ist, zu dem der Erkennende noch nicht gelangt ist, und so begreift er ihn nicht, weil er ihn nicht in vollkommener Weise mit seiner Erkenntnis umfasst (*de veritate*, q. 8, a. 2, c.)¹⁴⁷.

Über dieses virtuelle Maß und das entsprechende Hindernis (welches eigentlich eine Beschränkung ist) bei der Gottesschau haben wir oben schon diskutiert (vgl. 2.3.). Was uns jetzt interessiert ist das extensive Maß und das entsprechende Hindernis.

Im selben Text beschreibt Thomas das extensive Maß als „ein Fass, das Wein in sich fasst“. Diese Analogie impliziert die Körperlichkeit des Maßes des Erfassenden und nur dasjenige Erfassende wird in diesem Fall berücksichtigt, dessen Erfassungsprozess eines körperlichen Organs bedarf und diese Erfassenden sind nach Aristoteles ausschließlich die Sinneswahrnehmungen, nicht aber die Vernunft¹⁴⁸:

¹⁴⁵ Das Wort wird von Stein als „Begreifen“ übersetzt.

¹⁴⁶ *De veritate*, q. 8, a. 2, c.: „[...] [I]llud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur; dicitur enim comprehendere, quasi simul ex omnibus partibus apprehendere“ (221. 54-57 ed. Leon. XXII, II, 1, übers. v. Stein).

¹⁴⁷ Ebd.: „[...] Et ideo in his quae per se intelliguntur sine coniunctione ad sensum, non impeditur comprehensio intellectus nisi propter excessum quantitatis virtualis; quando scilicet id quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectionem quam sit modus quo intellectus intelligit; sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem: triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, per probabilem rationem utpote per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam; non quod unam partem eius ignoret, alia scita, sed quia ista conclusio est scibilis per demonstrationem, ad quam cognoscens nondum pervenit, et ideo non comprehendit ipsam, quia non stat perfecte sub cognitione eius“ (221-222. 108-123 ed. Leon. XXII, II, 1, übers. v. Stein).

¹⁴⁸ Vgl. Thomas von Aquin *In DA* n. 555 (liber II, cap. XXIV, 169, 76-95 ed. Leon. XLV): „Deinde cum dicit sensitivum autem determinat de organis sensus. Quia enim dixerat quod sensus est susceptivus

Erstes (eigentliches) Sinnesorgan ist das, worin sich ein solches Sinnesvermögen befindet. <Wahrnehmungssinn und Organ> machen dasselbe aus, doch ist ihr Sein verschieden; denn <sonst> wäre das Wahrnehmende eine ausgedehnte Größe. Das eigentliche Sein des Wahrnehmungsfähigen wie auch der Wahrnehmung ist jedoch nicht Größe, sondern ein gewisser Begriff (Verhältnis) und Vermögen jenes (Organes) (DA II, 12, 424a24-28)¹⁴⁹.

Das Wahrnehmungsvermögen ist vom Wahrnehmungsorgan abhängig: Das Vermögen liegt in dem Organ¹⁵⁰ und nur mit ihm kann das Vermögen seine Funktion realisieren. Gleichzeitig ist die Funktion auch vom äußeren Maß des Organes beschränkt: Wenn das Organ nichts aufnimmt, kann das Wahrnehmungsvermögen auch nicht funktionieren¹⁵¹.

Beim extensiven Maß scheint es, dass Thomas die aristotelische These noch einmal ausweitet:

Bei den sinnlichen Vermögen nämlich wird der Gegenstand nicht nur der virtuellen Quantität nach mit dem Vermögen verglichen, sondern auch der extensiven Quantität nach; darum, weil die Sinnendinge die Sinne als eine mit einer Größe ausgestattete Fähigkeit nicht nur aufgrund der qualitativen Kraft der spezifischen Sinnesdaten in Tätigkeit setzen, sondern auch entsprechend der extensiven Quantität, wie es offenbar bei den allgemeinen Sinnesdaten ist. Darum kann das volle Erfassen mit den Sinnen auf doppelte Weise verhindert werden. Einmal, wenn das Sinnending der virtuellen Quantität nach die sinnliche Fähigkeit übersteigt, z.B. wird das Auge gehindert, die Sonne voll zu erfassen, weil die Kraft der Sonnenklarheit, die sichtbar ist, das Maß der Sehkraft übersteigt, die im Auge ist. *Sodann, wenn die extensive Quantität das Vermögen übersteigt; z.B. ist das Auge verhindert, die ganze Masse der Erde zu umfassen, sondern einen Teil davon sieht es und einen andern Teil nicht, was bei dem ersten Hindernis nicht vorkam*; denn alle Teile der Sonne werden von uns zugleich gesehen, aber nicht so vollkommen, wie sie sichtbar ist. Mit dem Verstand aber wird der Gegenstand der Verstandestätigkeit zwar akzidentell auch der extensiven Quantität nach verglichen, sofern der Verstand von der Sinnlichkeit empfängt; so ist auch unser Verstand verhindert, das Unendliche seiner extensiven Quantität nach zu begreifen, sodass etwas davon innerhalb des Verstandesbereichs ist und etwas außerhalb; an sich aber wird der Gegenstand der Verstandeserkenntnis mit dem Verstand nicht der extensiven Quantität nach verglichen, da der Verstand sich keines körperlichen Organs bedient; sondern an sich wird er damit nur der virtuellen Quantität nach verglichen; [...] (De veritate, q. 8, a. 2, c.)¹⁵².

specierum sine materia, quod etiam intellectui convenit, posset aliquis credere, quod sensus non esset potentia in corpore, sicut nec intellectus. Et ideo ad hoc excludendum, assignat ei organum: et dicit quod primum sensitivum, idest primum organum sensus est in quo est potentia huiusmodi, quae scilicet est susceptiva specierum sine materia. Organum enim sensus, cum potentia ipsa, utpote oculus, est idem subiecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore. Potentia enim est quasi forma organi, ut supra traditum est. Et ideo subdit quod magnitudo, idest organum corporeum est, quod sensum patitur, idest quod est susceptivum sensus, sicut materia formae. Non tamen est eadem ratio magnitudinis et sensitivi sive sensus, sed sensus est quaedam ratio, idest proportio et forma et potentia illius, scilicet magnitudinis.“

¹⁴⁹ „αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις. ἔστι μὲν οὖν ταὐτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον· μέγεθος μὲν γὰρ ἂν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον, οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθος ἔστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου“ (übers. v. Theiler).

¹⁵⁰ Vgl. der Kommentar von Thomas (s.o.) und Shields, S. 250: „In saying that the capacity and the organ are the same though different in being, Aristotle means that they are extensionally equivalent but non-identical, because of their having distinct accounts“.

¹⁵¹ Vgl. Krewet, S. 263: „Weil das Wahrnehmungsvermögen somit auf das Wahrnehmungsorgan angewiesen ist, das Wahrnehmungsorgan aber das Organ ist, das durch Äußeres bewegt wird, oder mit anderen Worten: etwas ‚erleidet‘, wie beispielsweise durch die Schallwellen beim Ton, wird auch deutlich, daß das Wahrnehmungsvermögen dann, wenn das Wahrnehmungsorgan nicht mehr dazu imstande ist, ihm eine solche maßhafte Bestimmtheit zur Wahrnehmung zu liefern, nicht mehr wahrnehmen kann.“

¹⁵² „In potentiis enim sensitivis obiectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem

Aristoteles zeigt in *De anima* nur das Form-Materie-Verhältnis zwischen dem Wahrnehmungsorgan und dem Wahrnehmungsvermögen (ersteres als Materie und letzteres als Form)¹⁵³; unter diesem Aspekt wird nur die Seite des virtuellen Maßes als „Beschränkung“ berücksichtigt: Die *Leidensfähigkeit* des Wahrnehmungsorgans entspricht dem Verhältnis (dem Logos) des Wahrnehmungsvermögens und beschränkt es: Ist das Wahrgenommene stärker als die Obergrenze des virtuellen Maßes des Organes, kann das Vermögen nicht mehr funktionieren¹⁵⁴. Aber die „Beschränkung“ des Organs auf das Vermögen in Bezug auf die Größe wird vernachlässigt. Genau in diesem zweiten Sinne meint Thomas das extensive Maß sowie sein Hindernis: Die Körperlichkeit des Wahrnehmungsorgans, welche die stoffliche Voraussetzung des Wahrnehmungsvermögens ist, beschränkt (manchmal) die Erkennbarkeit des Vermögens *der äußeren Größe nach*. Die Verwirklichung (Entelechie) des Wahrnehmungsvermögens gelingt in diesem Fall nicht, nicht weil der wahrgenommene Gegenstand der Qualität nach über das Verhältnis (*Logos*) des Wahrnehmungsorgans (wie z.B. die starken Strahlen der Sonne für unsere Augen) hinausgeht, sondern weil das Objekt größer als die Grenzen des Wahrnehmungsorgans ist: Das Organ kann Teile des Objektes nicht erreichen und das Wahrnehmungsvermögen kann diese Teile daher auch nicht erfassen.

Dieses Hindernis kann eigentlich auch auf den Intellekt wirken, aber es ist für

virtualem, sed etiam secundum quantitatem dimensionem; eo quod sensibilia movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum ex vi qualitatis propriorum sensibilibus, sed etiam secundum quantitatem dimensionem, ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter. Uno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtualementem; sicut impeditur oculus a comprehensione solis, quia virtus claritatis solis, quae est visibilis, excedit proportionem virtutis visivae quae est in oculo. Alio modo propter excessum quantitatis dimensionis; sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terrae, sed partem eius videt et partem non, quod in primo impedimento non accidebat; simul enim omnes solis partes videntur a nobis, sed nulla earum perfecte, sicut visibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensionem vel numeralem, in quantum intellectus a sensu accipit; unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensionem, ita quod aliquid eius est in intellectu et aliquid extra intellectum. Per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensionem, cum intellectus sit virtus non utens organo corporali; sed per se comparatur ad ipsum, solum secundum quantitatem virtualementem“ (221. 75-108 ed. Leon. XXII, II, 1, übers. v. Stein).

¹⁵³ Vgl. Tricot (2010), S. 164-165: „Organe et faculté sont identiques τῷ ἀριθμῷ, au sens où la matière et la forme (le corps et l'âme, par exemple) sont les deux faces inséparables d'une seule et même réalité. Mais leurs quiddités sont néanmoins différentes.“

¹⁵⁴ *DA* 424a28-31 (Theiler, S. 133): „Daraus wird auch offenbar, warum die Übermaße der wahrnehmbaren Eigenschaften die Wahrnehmungsorgane zerstören; denn wenn die Bewegung *stärker* als das Organ war, so löst sich das begriffliche Verhältnis auf – dieses war aber die Wahrnehmung – [...]“ (φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια (ἐὰν γὰρ ᾗ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος-τοῦτο δ' ᾗν ἡ αἴσθησις-). Hier wird nur das virtuelle Maß des Wahrnehmungsorgans erwähnt.

Thomas nur ein „akzidentelles“ Ereignis, denn der Intellekt braucht kein Organ als „stofflichen“ Teil, d.h., der Intellekt ist nicht mit dem Körper vermischt, demnach leidensunfähig und ohne jegliche Ausdehnung¹⁵⁵. Die intellektuelle Erkenntnis ist manchmal nicht vollständig, weil der Gegenstand (die Vorstellung) selbst ein unvollkommenes Erfassen der Teile des Wahrgenommenen ist, daher besteht für den Intellekt das Hindernis nicht *per se*, sondern *per accidens*¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Diese These behauptet Aristoteles schon ganz klar in *DA* III, 4 (249a15-b5) (übers. v. Theiler): „Also muß es [sc. das vernünftige Erfassen] leidensunfähig sein und doch aufnahmefähig für die (intelligible) Form und in Möglichkeit ein solches sein (wie das Objekt der Form nach), aber nicht dieses (konkrete Objekt selbst), und ähnlich, wie das Wahrnehmungsfähige sich zum Wahrnehmbaren verhält, so muß sich die Vernunft (der Intellekt) zum Intelligiblem verhalten. Folglich muß sie, da sie alles erfäßt, unvermischt sein [...] Es hat seinen guten Grund, daß sie [die Vernunft] nicht mit dem Körper vermischt ist; denn dann nähme sie eine bestimmte Beschaffenheit an, würde kalt oder warm, und hätte ein (körperliches) Organ, wie das Wahrnehmungsvermögen. Nun kommt ihr aber nichts (derartiges) zu. [...] Daß aber die Leidensunfähigkeit des Wahrnehmungsfähigen und des Vernunftvermögens nicht dieselbe ist, wird deutlich bei den Sinnesorganen und der Sinneswahrnehmung; denn das Wahrnehmungsvermögen vermag aus zu starken, wahrnehmbaren Eindrücken nicht wahrzunehmen, z.B. einen Ton aus starken Tönen. Auch bei starken Farb- und Geruchseindrücken vermag es weder zu sehen noch zu riechen. Wenn aber die Vernunft sich auf ein übermächtiges intelligibles Objekt richtet, so erfäßt sie das minder intelligible nicht weniger, sondern mehr; denn das Wahrnehmungsvermögen besteht nicht ohne Körper, die Vernunft hingegen ist abtrennbar (von Körper).“ (ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.[...] διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθὲν ἔστιν. [...] ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται [429b] αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὄραν οὔτε ὁσμᾶσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.)

¹⁵⁶ Vgl. Aristoteles *Met.* V 13, 1020a14-32 (übers. v. Bonitz): „Ferner wird einiges an sich Quantität genannt, anderes in akzidentellem Sinne; z.B. die Linie ist ein Quantum an sich, das Gebildete dagegen erst in akzidentellem Sinne. Unter dem, was an sich Quantum ist, ist es einiges der Wesenheit nach; z.B. die Linie ist ein Quantum, weil sich in dem Begriff welcher angibt, was die Linie ist, die Quantität findet; anderes ist eine Bestimmtheit und ein Verhalten einer solchen Wesenheit, z.B. viel und wenig, lang und kurz, breit und schmal, tief und flach, schwer und leicht und anderes der Art. Auch groß und klein und größer und kleiner, sowohl wenn dies an sich, als wenn es in Beziehung aufeinander ausgesprochen wird, sind Bestimmtheiten an sich der Quantität; doch werden diese Namen auch auf anderes übertragen. Von dem, was in akzidentellem Sinne Quantität genannt wird, heißt einiges so in der Weise, wie es von dem Gebildeten hieß, es sei ein Quantum, und ebenso von dem Weißen, **insofern nämlich das, woran sich dies vorfindet, ein Quantum ist**; oder in der Bedeutung wie Bewegung und Zeit; denn auch diese werden als Quantitäten und als stetig bezeichnet, weil dasjenige teilbar ist, dessen Bestimmtheiten sie sind. Ich meine hiermit nicht das, was bewegt wird, sondern um was es bewegt wurde; weil nämlich dieses ein Quantum ist, ist auch die Bewegung ein Quantum, und weil diese, darum auch die Zeit.“ (ἔτι τὰ μὲν λέγεται καθ' αὐτὰ ποσά, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἡ μὲν γραμμὴ ποσόν τι καθ' ἑαυτό, τὸ δὲ μουσικὸν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ καθ' αὐτὰ τὰ μὲν κατ' οὐσίαν ἐστίν, οἷον ἡ γραμμὴ ποσόν τι (ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι τὸ ποσόν τι ὑπάρχει), τὰ δὲ πάθη καὶ ἕξεις τῆς τοιαύτης ἐστὶν οὐσίας, οἷον τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον, καὶ μακρὸν καὶ βραχύ, καὶ πλατὺ καὶ στενόν, καὶ βαθύ καὶ ταπεινόν, καὶ βαρὺ καὶ κοῦφον, καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. ἔστι δὲ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ μείζον καὶ ἔλαττον, καὶ καθ' αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα λεγόμενα, τοῦ ποσοῦ πάθη καθ' αὐτά: μεταφέρονται μέντοι καὶ ἐπ' ἄλλα ταῦτα τὰ ὀνόματα. τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκός λεγομένων ποσῶν τὰ μὲν οὕτως λέγεται ὥσπερ ἐλέγχῃ ὅτι τὸ μουσικὸν ποσόν καὶ τὸ λευκὸν τῷ εἶναι ποσόν τι ᾧ ὑπάρχουσι, τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος: καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἅττα λέγεται καὶ συνεχῇ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη. λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὁ ἐκινήθη: τῷ γὰρ ποσόν εἶναι ἐκεῖνο καὶ ἡ κίνησις ποσὴ, ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην.) Das Maß und das Hindernis in Bezug auf Maß beim Intellekt muss man auch akzidentell verstehen: Nur weil der Intellekt von den Phantasmata die Gegenstände gewinnen muss und weil die

Klar ist also: Wenn der Intellekt seinen Gegenstand nicht durch die Abstraktion von dem Phantasma bekommt, entsteht in Bezug auf das extensive Maß auch kein Hindernis. Und bei der Gottesschau ist es genauso der Fall: Der Intellekt erreicht das Wesen Gottes ohne irgendein Mittel oder irgendeinen Abstraktionsprozess und sowohl das Erfassende (der Intellekt) als auch das Erfasste (das Wesen Gottes) sind ausdehnungslos, daher ist ein Mehr-oder-Weniger wegen des extensiven Maßes hierbei unmöglich.

2.6 Zusammenfassung – die *quantum-tantum*-Formel in der Gottesschau

Die Gottesschau ist als der einzige mögliche Akt des jenseitigen Lebens für alle Menschen individuell, weil ihr Ziel als „Wodurch“ (*finis quo*), nämlich als Erfassung des Wesens Gottes individuell ist. Das Maß der Erfassung wird von der jeweiligen Fähigkeit, das Glorienlicht aufzunehmen, bestimmt, welches ausschließlich durch die Intensität (Glut) des Gottesglaubens festgelegt wird und keine äußere, körperliche Beschränkung spielt dabei eine Rolle.

Dieses Forschungsergebnis zeigt, dass die Gottesschau als eine spezielle Handlung viele außerordentliche Merkmale hat und diese Merkmale führen auch zu einem speziellen Sachverhalt des Maßes der Gottesschau: Weil das Gute Gottes unendlich ist und weil die Feststellung des Maßes der Gottesschau keine Aufgabe des Intellekts ist, ist es dem Intellekt auch unmöglich, ein falsches Maß vorzustellen – die *quantum-tantum*-Formel kann also nicht bei der Intention scheitern; bei der Gottesschau geht es um eine direkte, wesentliche Erfassung: Die Vernunft nimmt das Wesen Gottes ohne Wahl auf, daher kommt das Mittel nicht vor, die Ordnungsfunktion der Vernunft taucht ebenfalls nicht auf – die *quantum-tantum*-Formel kann daher nicht am äußeren Akt scheitern, welchen es in der Gottesschau überhaupt nicht gibt; beim Erreichen des Zieles im jenseitigen Leben gibt es ebenfalls keine äußere Behinderung, weil die ganze Handlung unkörperlich bleibt. Bei der Durchführung bleibt die *quantum-tantum*-Formel daher auch gültig.

Insgesamt kann man sagen, dass es kein Element gibt, durch das das Maß des

Phantasmata eine Körperlichkeit implizieren, gibt es beim Intellekt akzidentell den Ausdehnungscharakter.

Guten während der ganzen Handlung der Gottesschau verändert bzw. vernichtet wird. Daher ist die These *quantum intendis, tantum facis* bei der Gottesschau gültig:

Grund, warum die <i>quantum-tantum</i> -Formel in der moralischen Handlung nicht gültig ist (gemäß <i>S.th.</i> I-II, q. 19, a. 8 c.) ¹⁵⁷	Wo geschieht dieses Szenario?	Warum geschieht dieses Szenario nicht in der Gottesschau?
„der Wille [strebt] ein Objekt an [...], welches dem eigentlich verfolgten Zweck nicht angemessen ist“	<i>Ordo intentionis</i> im inneren Akt	Unendlichkeit des Guten Gottes; das Maß wird nicht von der Vernunft festgelegt
„das Objekt, das auf einen intendierten Zweck hingeordnet wird, [entspricht] eben diesem Zweck nicht [...]“	<i>Ordo intentionis</i> im äußeren Akt (Mittel)	Es gibt diese Stufen nicht
(äußere) „Hindernisse“	<i>Ordo executionis</i> im äußeren Akt	Kein Wahrnehmungsprozess

Außerdem ist auch anzumerken, dass das Maß der Gottesschau, welche ein Akt des Intellekts ist, vom Maß der Intensität des Willens entschieden wird. Die beiden Maße – in Bezug auf das Gute und in Bezug auf die Intensität – verschmelzen zu einer Einheit. Man kann daher sagen, dass die *quantum-tantum*-Formel nicht nur für den Aspekt des Objekts, aber auch für den Aspekt der Intensität gültig ist, zudem haben die beiden Aspekte eine Übereinstimmung in Bezug auf das Maß.

Im folgenden Kapitel wird diskutiert, wie die Maße in der diesseitigen moralischen Handlung aussehen. Es soll so ein Zusammenhang mit den jenseitigen Perspektiven herausgearbeitet werden.

¹⁵⁷ Vgl. Abschn. 1.6, S. 29.

3 *Quantum bonum intendis, tantum bonum facis?* – Das moralische Maß der guten Handlung

3.1 Einleitung

Die Untersuchungen des zweiten Kapitels zeigen, dass die drei Abweichungsgründe, die die These *quantum intendis, tantum facis* ungültig machen können, bei der Gottesschau (*visio Dei*) außer Kraft treten. Bei der diesseitigen moralischen Handlung ist dies nach Thomas allerdings nicht der Fall. In diesem und dem darauffolgenden Kapitel werden seine Ansichten dazu überprüft.

In der Forschung bezüglich der *visio Dei* werden die *quantum-tantum*-Formel und das entsprechende Maß ausschließlich innerhalb des Guten diskutiert, d.h., es geht immer um die These *quantum bonum intendis, tantum bonum facis*. Eine diesseitige Handlung kann allerdings gut oder böse sein. Die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel und das entsprechende Maß kann also in zwei Schritten überprüft werden:

- 1) Ist *quantum bonum intendis, tantum bonum facis* bei der diesseitigen moralischen Handlung gültig?
- 2) Ist *quantum malum intendis, tantum malum facis* bei der diesseitigen moralischen Handlung gültig?

In diesem Kapitel werden wir zunächst die erste These behandeln, während die zweite These im darauffolgenden Kapitel diskutiert werden soll.

Um die *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf die diesseitige gute Handlung zu untersuchen, ist zunächst zu verstehen, was das „Gute“ in einer diesseitigen Handlung überhaupt ist (3.2) und wie das Maß des Guten bestimmt wird (3.3). Die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel wird danach im Rahmen der Handlung der Handlung¹⁵⁸ diskutiert und zwar sowohl im inneren Akt der Handlung (3.4) als auch im äußeren Akt der Handlung (3.5-6). Dann wird gezeigt, welche Rolle äußere Bedingungen dabei spielen können (3.7). Andererseits kann eine moralische Handlung auch als Vorbereitung der jenseitigen Glückseligkeit betrachtet werden und die *quan-*

¹⁵⁸ Im folgenden Text meine ich damit immer die diesseitige moralische Handlung.

tum-tantum-Formel kann in diesem Sinne gewissermaßen an Gültigkeit gewinnen (3.8). Abschließend wird die Gültigkeit der These *quantum intendis, tantum facis* in Bezug auf die moralisch gute Handlung zusammengefasst (3.10).

3.2 Was ist „gut“ – das Wesen des „Gutseins“ und seine vier verschiedenen Aspekte in der Handlung

„Gut“ ist eine mit „seiend“ konvertible Bestimmung, es fügt zwar zu „seiend“ keinen neuen Sachgehalt hinzu, gibt dem letzteren aber eine neu hinzutretende Konnotation, nämlich die Zielhaftigkeit. In *De veritate*, q. 21, a. 2 sagt Thomas:

Da der Sinn des Guten darin besteht, dass etwas einem andern nach Art eines Ziels Vollkommenheit verleiht¹⁵⁹, so muss alles, was der Idee des Zieles entspricht, auch der Idee des Guten entsprechen: d.h., es muss erstrebt oder ersehnt werden von denen, die noch nicht am Ziel sind, oder geliebt und genossen von denen, die am Ziel teilhaben; denn es ist ein gemeinsamer Sinnbestand im Streben nach dem Ziel und im Ruhen am Ziel, wie der Stein sich vermöge derselben Natur nach dem Mittelpunkt hin bewegt, und im Mittelpunkt ruht¹⁶⁰.

Hier sehen wir wieder das sehr vertraute Beispiel: den Stein und seinen „Mittelpunkt“. Dank der Diskussion über das „Ziel um dessen Willen“ (*finis cuius*) und das „Ziel wodurch“ (*finis quo*) ist uns schon bekannt, dass ein tiefer liegender Ort für einen schweren Körper der *finis cuius* ist, während das Ruhen an diesem tieferen sein *finis quo* darstellt¹⁶¹. Aber hier müssen wir vorsichtig sein: Welches ist das Ziel, das der Stein anstrebt oder an dem er ruht? Wie wir schon analysiert haben (2.2), kann nur die Aktualität des Dinges als der *finis quo* angestrebt und genossen werden. Beim Beispiel des Steins kann also nur das „Im-Mittelpunkt-Stehen“ der *finis quo* sein. Das *bonum*, das hier als „etwas (*aliquid*), [das] einem andern nach Art eines Ziels Vollkommenheit verleiht“, beschrieben wird, bezeichnet also nicht den Mittelpunkt, sondern die Aktualität des Steins. Und das „Andere“ ist hier die Potenz des Steins. Die Potenz und die Aktualität des Steins sind nur begrifflich voneinander verschieden:

¹⁵⁹ Die Übersetzung Jacobis lautet: „Der Sinngehalt von ‚gut‘ besteht darin, daß etwas geeignet ist, ein anderes zielhaft zu vollenden.“ (S. 37).

¹⁶⁰ „[...] [C]um ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, et ut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio“ (596, 61-72 ed. Leon. XXII, III, 1, übers. v. Stein).

¹⁶¹ Vgl. *S. th.*, q. 1, a. 8, c.: „[...] [S]icut philosophus dicit in II Physic. et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus.“ Vgl. 2.1

Der noch nicht im Mittelpunkt stehende Stein ist das Vollendbare, während der im Mittelpunkt stehende Stein die Vollendung darstellt¹⁶². Daher nennen wir dasjenige Ding gut, das zu *seinem* Ende gekommen ist¹⁶³.

Das hier gemeinte Gute kann in mehreren Hinsichten verstanden werden, denn die Prinzipien des Wesens des Guten eines geschaffenen Dings sind vielfältig. Das Gutsein eines geschaffenen Dinges stammt nicht aus seinem eigenen Wesen, sondern aus der Partizipation, daher wird die Vollständigkeit der Aktivierung „eines Dinges“ – nämlich das Gute einer Substanz – nicht durch ein einziges Prinzip (bei Gott ist dies einfach sein Wesen), sondern durch mehrere Prinzipien erreicht. Deswegen kann eine Substanz gemäß mehreren Prinzipien „gut“ genannt werden und eine Substanz wird erst dann einfach gut genannt, wenn sie gemäß aller Prinzipien gut ist¹⁶⁴. Auf dieselbe Weise kann man auch über das Böse hinsichtlich mehrerer Prinzipien reden¹⁶⁵.

In Bezug auf die moralische Handlung bezeichnet Thomas vier Aspekte des Guten in *S.th.*, I-II, q. 18, a. 4, c.:

So kann also bei einer menschlichen Handlung das Gutsein auf vierfache Weise betrachtet werden: einmal als generisches, insofern sie überhaupt eine Handlung ist; wieviel sie nämlich vom Charakter der Handlung und an Sein enthält, soviel hat sie auch an Gutsein (*quantum ha-*

¹⁶² Jakobi, S. 38: „In dieser Explikation des Sinngehaltes von ‚gut‘ [nämlich dem oben zitierten Text] wird ein Verhältnis zwischen einem vollendeten Ziel und einem ‚anderen‘, das vollendbar ist, gesetzt. Dieses Verhältnis muß nicht ein Diskrepanzverhältnis sein. Im Gegenteil: Wenn ‚gut‘ nur begriffliche Explikation von ‚seiend‘ ist, nichts, was zu ‚seiend‘ noch real hinzugefügt werden könnte, dann ist auch die Unterscheidung zwischen dem vollendenden Ziel und dem durch dieses Ziel vollendbaren ‚anderen‘ nur begrifflich. Sofern das ‚andere‘ ist, ruht es auch im Ziel und ist es auch gut. Nun besagt ‚Sein‘ für Thomas ‚Aktualität‘, ihr gegenüber steht ‚Potentialität‘. Erst aus dieser Spannung zwischen Potentialität und Aktualität resultiert die mögliche Diskrepanz zwischen dem Vollendbaren und seiner Vollendung.“

¹⁶³ Vgl. *S.th.*, I, q. 5, a. 1, ad. 1: „Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei [...]“ Kluxen (1998), S. 172: „‚Gut‘ sagt Erstrebbarkeit, Zielcharakter, Vollendung, und daher heißt ein Ding schlechthin und uneingeschränkt gut erst dann, wenn es zu seinem Ende gekommen ist.“

¹⁶⁴ Vgl. *S.th.*, I, q. 6, a. 1, c.: „Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem.“

¹⁶⁵ Kluxen (1998), S. 172-173: „Diese Vollendung, das schlechthinige Gutsein, drückt der Begriff der ‚Seinsfülle‘ (*plenitudo essendi*) aus, den Thomas hier einführt. Gott allein besitzt diese Seinsfülle von Hause aus sozusagen mit einem Griff, nämlich durch sein Wesen selbst. Durch sein Wesen selbst hat er die Fülle des Gutseins, er ist, in der Ununterschiedlichkeit von Sein und Wesen, die absolute Gutheit selbst. In allen Dingen aber, die ihr sein nicht durch ihr Wesen, sondern in der Weise der Teilhabe besitzen, wird die Seinsfülle nicht durch die Einfachheit eines einzigen Prinzips – secundum unum – besessen, sondern durch das Zusammenwirken mehrerer Prinzipien, die als verschiedene einander gegenüberstehen – secundum diversa – erreicht. Es ist also möglich, daß ein Seiendes, welches ‚schlechthin‘ ist, dennoch hinter dem zurückbleibt, was ihm zu verwirklichen möglich oder auch aufgegeben ist; in der einen Hinsicht seiend und insofern auch gut, ist es in der anderen nicht-seiend und nicht-gut, zurückbleibend hinter der Seinsfülle, die dem sie aufnehmenden Wesen zugeordnet ist. Es heißt insofern ‚schlecht‘ oder ‚übel‘.“ Vgl. Aertsen (1996), S. 320.

bet de actione et entitate, *tantum* habet de bonitate) [...]; zweitens als spezifisches Gutsein, welches sie aus dem angemessenen Objekt empfängt; drittens als Gutsein aufgrund der Umstände, gleichsam als ihre Akzidentien; viertens aber als Gutsein aufgrund des Zieles, gleichsam dem Verhältnis zum Grund des Gutseins entsprechend¹⁶⁶.

Genau wie die Substanz wird eine Handlung einfach gut genannt, wenn sie unter diesen vier Aspekten vollkommen ist, denn erst dann können wir die Handlung als gut bezeichnen.

Grob gesagt werden die vier Aspekte in zwei Gruppen unterteilt: natürlich und moralisch. Der „generische“ Aspekt ist der natürliche Aspekt, dessen Gutes die Aktualität des menschlichen Vermögens ist, während die anderen drei Aspekte des Guten als moralisch bezeichnet werden, deren Gutes sich auf die Angemessenheit der Vernunft bezieht. Allerdings haben die beiden Gruppen ein kompliziertes Interaktionsverhältnis: Die Gutheit einer Handlung hängt von der natürlichen Vollkommenheit ab, während die Vollkommenheit oder der Mangel dieser natürlichen Perfektion *per se* moralisch irrelevant ist. Und dieses Phänomen spielt eine herausstechende Rolle bei der Erklärung der Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel. Um diesen Punkt gründlich zu verstehen, sind die Konnotationen des moralischen bzw. natürlichen Guten sowie ihr Maß zu erläutern.

Daher beginnen wir hier mit dem sogenannten „moralisch relevanten Guten“ sowie seinem Maß, wobei diskutiert wird, inwiefern das Gute ein Maß hat und wie sich dieses Maß im inneren Akt und im äußeren Akt der *ordo intentionis*, nämlich in der Wahl (*electio*) verhält.

3.3 Inwiefern kann das moralische Gute in der menschlichen Handlung ein Maß haben?

Die These *quantum intendis, tantum facis* impliziert ein gewisses „Maß“ – nämlich „wieviel Gutes“ in einer Handlung liegt. Das letzte Kapitel zeigt, dass die Gottesschau zwar ein intellektueller Akt ist, ihr Maß aber durch die Intensität des Willens bestimmt wird. Ist dies auch bei der diesseitigen moralisch guten Handlung der Fall? Wie lässt sich das Maß des Guten in der diesseitigen Handlung festlegen?

¹⁶⁶ „Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis“ (übers. v. Schönberger).

Wir erinnern uns: Bei einer moralischen Handlung geht es immer um etwas anzustrebendes Gutes. Aber was wir wollen, ist immer etwas Gutes im Allgemeinen, wie etwa die Gesundheit, den Sieg usw., was intellektuelle Formen sind. Aber das Gute, das wir im alltäglichen Leben tatsächlich gewinnen können, ist wegen der damit verbundenen Materie immer individuell: die Gesundheit eines bestimmten Teiles unseres Körpers während einer bestimmten Zeit; der Sieg eines bestimmten Kampfes usw. Also kurz: Das Sein der Handlung muss wegen der Realisierungsbedingung individuell sein. Dazu sagt Thomas in *De malo*, q. 6, a. un., c.:

Aber es besteht ein Unterschied darin, daß die Form der Naturdinge eine durch die Materie vereinzelte Form darstellt, weshalb auch die aus ihr hervorgehende Neigung auf eines hin ausgerichtet ist. Aber die erkannte Form ist ein Allgemeines, unter dem vieles begriffen werden kann. Da nun die Tätigkeiten ihr Sein in den Einzeldingen haben, von denen keines dem allgemeinen Vermögen gleichkommt, verbleibt die Neigung in einem unbestimmten Verhalten zu vielen¹⁶⁷.

Es besteht eine Asymmetrie zwischen der intellektuellen Form und der realisierten Form der Tätigkeit¹⁶⁸. Daher gibt es auch eine Asymmetrie zwischen dem universalen anzustrebenden Guten im Intellekt und dem speziellen anzustrebenden Guten in der einzigen Handlung als Aktualität, wie Thomas in *S.th.*, I-II, q. 9, a. 1, c. sagt:

Das im Allgemeinen Gute, welches die Natur des Zweckes hat, ist das Objekt des Willens. Und in diesem Sinne (*ex hac parte*) bewegt der Wille die anderen Vermögen der Seele zu ihren Akten (Aktualität). Wir benutzen also die anderen Vermögen, wann wir wollen. Denn die Zwecke und die Perfektionen aller anderen Vermögen werden unter den Objekten des Willens als etwas bestimmtes Gutes erfasst. Eine Kunst (*ars*)¹⁶⁹ oder ein Vermögen, zu dem ein universaler Zweck gehört, bewegt sich aber immer zur Aktualität der Kunst oder des Vermögens hin (*movet ad agendum artem vel potentiam*)¹⁷⁰, wozu ein spezifischer Zweck gehört, welcher unter jenem allgemeinen erfasst wird. Wie z.B. der Anführer der Armee, der das allgemeine Gute – nämlich die Ordnung der ganzen Armee – intendiert, bewegt er durch seinen Befehl einen der Militärtribunen, welcher die Ordnung einer Schlachtlinie intendiert¹⁷¹.

¹⁶⁷ „Set in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma indiuiduata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, set forma intellecta est uniuersalis sub qua multa possunt comprehendi. Vnde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adequet potentiam uniuersalis, remanet inclinatio uoluntatis indeterminate se habens ad multa“ (148.284-292 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

¹⁶⁸ Vgl. Speer (2014), S. 525: „The character of the human intellect becomes the decisive specifying criterion, which causes a remaining asymmetry between the *inclinatio ad unum* of each single act and the intellectual representation of its object, which is by nature universal and therefore indeterminately disposed to many things, not just to one.“

¹⁶⁹ Das Wort wird von Gilby als „training“ übersetzt, während die dominikanische englische Übersetzung das Wort als „art“ wiedergibt, Pinckaers hat es auch als „art“ übersetzt.

¹⁷⁰ „[...] détermine [...] l'activité d'un art ou d'une puissance“ (Pinckaers); „[...] sways a power or training“ (Gilby) („agendum“ wird nicht übersetzt?); „moves to their acts the arts or powers“ (die dominikanische englische Übersetzung).

¹⁷¹ „Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentialium comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei“ (meine Übersetzung).

Das intendierte Gute als Zweck ist allgemein und bewegt das wollende Seelenvermögen zu seiner Selbstverwirklichung. Dieses anzustrebende allgemeine Gute kann durch die Aktualisierung des wollenden Seelenvermögens allerdings noch kein ihm entsprechendes Maß als Allgemeinheit „produzieren“. Was der Wille am Ende dieses Prozesses gewinnen kann, ist nur ein kleineres Maß, ein spezifisches Gutes, welches zum allgemeinen Guten gehört. Die beiden Typen des Guten sind der Gattung nach zwar identisch (*homogenes*), weisen aber einen Unterschied in ihrer Größe auf – einen Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Teil. Die Analogie des Anführers zeigt, wie es funktioniert: Die allgemeine Intention (gleich wie die Ordnung der ganzen Armee) kann (und muss) sich durch ihre Realisation auf eine bestimmte, individuelle Intention (wie die Ordnung der bestimmten Schlachtlinie) beschränken.

Damit ist uns klar: Ein vernünftiger, allgemeiner Wille kann erst realisiert werden, wenn er sich auf eine individuelle Realisierung beschränkt: Ein Architekt will Ein Architekt intendiert, nicht nur allgemein ein Haus, sondern ein bestimmtes (bspw. rundes oder viereckiges) zu bauen¹⁷². Und die praktische Vernunft verleiht und beschränkt das Maß des Guten: „Der praktische Verstand verursacht nämlich Dinge, und daher ist er Maß der Dinge, die durch ihn entstehen“¹⁷³. Und diese Beschränkung geschieht während der Bewegung auf zwei Seiten, nämlich auf der subjektiven und der objektiven. Dazu sagt Thomas weiter in *De malo*, q. 6, a. un., c.:

Zweitens muss man beachten, daß ein Vermögen auf zwei Weisen bewegt wird: einmal von Seiten des Trägers, zum anderen von Seiten des Gegenstandes. Von Seiten des Trägers nämlich, wie etwa der Gesichtssinn durch eine Veränderung *in der Verfassung des Organs* zu einer *mehr oder weniger klaren* Gesichtswahrnehmung bewegt wird. Von Seiten des Gegenstandes aber, wie etwa der Gesichtssinn bald ein Weißes, bald ein Schwarzes wahrnimmt. Die erste Veränderung bezieht sich aber auf die Ausführung der Handlung, daß nämlich gehandelt oder nicht gehandelt wird beziehungsweise *besser oder schlechter gehandelt* wird. Die zweite Veränderung aber bezieht sich auf die Artbestimmung der Handlung. Denn die Art der Handlung wird durch ihren Gegenstand bestimmt¹⁷⁴.

¹⁷² Vgl. *De malo*, q. 6, a. un., c., 148.292-296 ed. Leon. XXIII: „sicut si artifex concipiat formam domus in uniuersali sub qua comprehenduntur diuerse figure domus, potest uoluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam uel rotundam, uel alterius figure“ (übers. v. Schick). Vgl. den Kommentar Speers (2014) dazu (S. 525): „Thomas gives the example of an architect who conceives the form of a house in general, under which different shapes of a house are included. His will can then be inclined to build a square or a round house or any other shape. This epistemic asymmetry and indeterminacy is irreducible and constitutes a fundamental difference between natural inclination (*inclinatio naturalis*), which always tends towards one particular thing, and rational or volitional inclination (*inclinatio rationalis sive voluntalis*), which is always indeterminately disposed to many things through the universal character of the intellect: *‘remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa.’*“

¹⁷³ *De veritate*, q. 1, a. 2, c., 9.83-84 ed. Leon. XXII I, 2: „[...] [I]ntellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt“ (übers. v. Zimmermann).

¹⁷⁴ *De malo*, q. 6, a. un., c., 148.308-319 ed. Leon. XXIII: „Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter mouetur: uno modo ex parte subiecti; alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut uisus per immutationem dispositionis organi mouetur ad clarius uel minus clare

Hier konfrontieren wir uns mit einer sehr komplizierten Situation, wenn es um das Maß des Guten geht. Thomas stellt hier eine Analogie zwischen dem Gesichtssinn und der menschlichen Handlung auf: Der Gesichtssinn entscheidet durch die Verfassung der Augen (das Organ), wie viel (in diesem Fall: wie klar) wir sehen, während der Gegenstand entscheidet, was wir sehen können. Analog entscheidet der Wille, wie sehr wir etwas wollen, der Gegenstand der Handlung bestimmt aber die konkrete Art des Gewollten.

Genau wie der Gesichtssinn durch die Veränderung in der Verfassung des Organs über die mehr oder weniger klare Gesichtswahrnehmung entscheidet, wird das Maß des Guten durch das Maß des Willens entschieden: Wir wollen oder wollen nicht, wir wollen mehr oder weniger. Aber wie wir in Abschn. 1.6 gesehen haben, ist der einfache Wille kein selbstständiges Vermögen: Der Gesichtssinn kann ohne das Angebot des Gegenstands nichts sehen, egal ob er mehr oder weniger sehen könnte. Genauso verhält es sich mit dem Willen: Ohne eine Bestimmung der Vernunft kann er nichts, weder mehr noch weniger anstreben – die Bestimmung der Vernunft ist dazu nötig.

Bevor das Verhältnis zwischen Vernunft und Willen genauer untersucht wird, betrachten wir zunächst einen tieferen Aspekt der Analogie des Gesichtssinns ausschließlich in Bezug auf den Willen: Jeder Gesichtssinn hat seine innere Natur und ein bestimmtes Vermögen (λόγος τις καὶ δύναμις): Die Augen müssen einen Gegenstand z.B. durch ein Mittel wahrnehmen¹⁷⁵. Sie können beispielsweise kein zu starkes Licht sehen¹⁷⁶.

Analog gesehen gibt es auch eine bestimmte Natur im Willen, dieses vernünftige

uidendum; ex parte uero obiecti, sicut uisus nunc uidet album nunc uidet nigrum; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius uel debilius agatur: secunda uero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum“ (übers. v. Schick).

¹⁷⁵ Vgl. Aristoteles, *DA*, II, 7.

¹⁷⁶ Vgl. Aristoteles, *DA*, 424a26-32: „Das eigentliche Sein des Wahrnehmungsfähigen wie auch der Wahrnehmung ist jedoch nicht Größe, sondern ein gewisser Begriff (Verhältnis) und Vermögen jenes (Organs). Daraus wird auch offenbar, warum die Übermaße der wahrnehmbaren Eigenschaften die Wahrnehmungsorgane zerstören; denn wenn die Bewegung stärker als das Organ war, so löst sich das begriffliche Verhältnis auf – dieses war aber die Wahrnehmung -, wie auch <vergleichsweise> Zusammenklang und Ton <sich auflösen>, wenn die Saiten <eines Instruments> zu stark angeschlagen werden“ (οὐ μὴν τό γε αἰσθητικὸν εἶναι οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθος ἐστίν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου. φανερόν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια (ἐὰν γὰρ ᾗ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος-τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις-ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν) (übers. v. Theiler).

Prinzip ist die Synderesis: Synderesis als die Vorschrift des Sittengesetzes¹⁷⁷ ist also das erste Prinzip der menschlichen Handlung¹⁷⁸: Der moralische Wert aller menschlichen Handlungen ist durch die Synderesis gesichert:

Darum muss es auch für die menschlichen Handlungen, damit es in ihnen Rechtheit geben könne, eine unwandelbare Rechtheit geben, an der alle Werke gemessen werden, sodass jenes dauernde Prinzip jedem Bösen widersteht und jedem Guten zustimmt. Und das ist die Synderesis, deren Amt es ist, dem Bösen zu widerstreben und zum Guten geneigt zu machen. Und so kann es in ihr keine Sünde geben¹⁷⁹.

Weil die Prinzipien (es gibt nur ein Grundprinzip: Das Gute ist zu tun und das Schlechte ist zu meiden – die anderen Handlungsprinzipien sind von diesem ersten Prinzip abgeleitet)¹⁸⁰, die der Wille befolgen muss, formell¹⁸¹ und fehlerfrei¹⁸² sind,

¹⁷⁷ Vgl. Schütz, S. 800.

¹⁷⁸ *S.th.*, I-II, q. 94, a. 1, ad. 2: „[...] [S]ynderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.“

¹⁷⁹ *De veritate*, q. 16, a. 2, c., 508.84-93 ed. Leon, XXII, II (übers. v. Stein): „Unde et in operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod *in ea peccatum esse non potest*.“

¹⁸⁰ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.: „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod **bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum**. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.“ Wenn wir die These als eine „Synderesis“ wie „das ganze Gut ist erstrebenswerter als ein Teil davon“ (es ist eine Variation der These „omne totum maius est sua parte“ im Bereich des Willens, Thomas hat dieses Beispiel in *De veritate*, q. 19, a.1 ad. 9 erwähnt) behaupten, geht es nur um die Anwendung des Grundprinzips in Bezug auf die konkreten Begriffe wie „ganz“, vgl. Finnis (2011(2), S. 178, n. 12): „There are no concepts naturally given, *ab initio*, in the human mind: *Quaestio Disputata de Anima* a.8c. Aquinas often says that first principles are naturally ‘given’ {indita} to us; but he means that we are given an understanding, an intellectual ‘light’, whereby we can understand these principles as soon as we have the relevant experience of the world and of our sentient (emotional) appetites.“ Hoffmann (2012, S. 256) hat in seinem Beitrag eine Liste der Synderesis dargestellt („Evil is to be avoided; Nothing illicit is to be done; God is to be obeyed; One must live according to the reason“), aber man muss die Bemerkung von Thomas in *S.th.*, I-II, q. 94, a. 2, c. beachten, nämlich dass diese Prinzipien erst dann für unseren Willen oder unsere Willenshandlung die allgemeinen Regeln sind, wenn unsere Vernunft die Begriffe richtig versteht („Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, *contingit tamen quod ignorantia definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota*.“, *S.th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.). Sonst ist die abgeleitete Regel über einen bestimmten Begriff für das Subjekt nicht selbstverständlich. Ein wichtiges Beispiel ist die Synderesis über Gott (*Deo esse oboediendum*), welche Thomas in *De veritate*, q. 16, a. 1, ad. 9 erwähnt: Sie ist nur „per se nota“, wenn das Subjekt den Begriff „Gott“ richtig versteht (z.B. Gott ist das höchste und vollkommene Gut), nur dann wird es bemerken: Gott nicht zu gehorchen ist gegen das höchste Prinzip („bonum faciendum, malum vitandum“), und daher absurd. Wenn jemand die *ratio* Gottes aber nicht richtig kennt, ist die Behauptung „Deo esse oboediendum“ für ihn nicht selbstverständlich.

¹⁸¹ Vgl. Hoffmann (2012), S. 256-257: „But unlike his teacher, Aquinas directives of synderesis as formal principles, not as concrete moral norms. As such, they are merely the condition of possibility for particular directives. A statement like ‘one must live according to reason’ does not endorse any particular ethical theory, but means only that one should conceive of one’s actions in ethical terms. Aquinas acknowledges that when we are dealing with more particular directives of the natural law, it is not the case that all people agree.“

¹⁸² Vgl. *De veritate*, q. 16, a. 2, c. (s.o.) und Lottin (1948), S. 231.

ist die Synderesis nur die formale und allgemeine Bestimmung bzw. die grundlegende Natur der Handlung¹⁸³, wobei noch kein konkreter, individueller Gegenstand vorkommt.

Genau wie der Gesichtssinn sein Vermögen hat, welches einer bestimmten Sichtbarkeit entspricht, so hat der Wille gemäß seiner Natur auch einen „Willensbereich“, nämlich die natürlichen Neigungen (*inclinatio*) des Menschen (oder das natürliche Streben), welche in die moralische Ordnung einbezogen werden und vernunftmäßig realisiert werden müssen¹⁸⁴. Es verhält sich genauso bei dem Gesichtssinn: Immer wenn unsere Augen alle möglichen Strahlen eines Gegenstandes aufnehmen, werden nur die gemäß der Natur „erfassbaren“ Strahlen von den Augen „gesehen“; ein Gegenstand (als *finis cuius*) kann erst ein gewollter Gegenstand werden, wenn er sich auf das Willensvermögen bezieht und die entsprechende Tätigkeit (*finis quo*) hervorbringen kann:

[...] [D]as Begehrungsvermögen ist in gewisser Weise passiv, insofern es nämlich vom Begehrenswerten bewegt wird -, und dennoch ist es ein Prinzip menschlicher Handlungen. Zudem fallen auch manche Objekte der aktiven Vermögen nicht immer unter den Begriff „Wirkung“, sondern nur dann, wenn sie schon verwandelt sind – wie etwa die umgewandelte Nahrung die Wirkung des Nahrungsvermögen ist; die noch nicht verwandelte Nahrung verhält sich zum Nahrungsvermögen wie ein Stoff, worauf sich ihr Tätigsein bezieht (*materia circa quam*)¹⁸⁵.

Die menschliche Natur bestimmt, welche Vermögen wir Menschen haben, und diese Vermögen bestimmen wiederum die menschlichen Neigungen. Es gibt nach Thomas drei grundlegende Neigungen des Menschen: zu sein (*esse*), zu leben (*vivere*) und zu verstehen (*intelligere*)¹⁸⁶. Der menschliche Wille muss innerhalb dieses Be-

¹⁸³ Kluxen (1998), S. 36: „Die allgemeinen Regeln der Synderesis setzen also den Umriss einer Grundstruktur, die das allgemeine Maß für die Rechtheit des Strebens ist. Wo ein Streben sich auf diese Grundlinien hin ausrichtet, hat es die ‚rechte‘ Verfassung, neigt es zu ‚rechtem‘ Tun; wir sprechen dann von ‚Tugend‘.“

¹⁸⁴ Vgl. *S.th.* I-II, q. 94, a. 2, a. 2: „[...] [O]mnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem.“ Rhonheimer (1987), S. 81: „Der Wille, ein intellektives oder rationales Strebevermögen, erstrebt nicht nur sein eigenes Gut, das ‚bonum rationis‘, sondern auch dasjenige aller anderen Potenzen, all jenes, was zum Menschen in seiner Gesamtheit gehört. Die ‚apprehensio‘ und ‚prosecutio‘ der Ziele der natürlichen Neigungen ist also nicht als bloße spekulative Beurteilung, Einsicht oder ‚Bestätigung‘ und ‚Unterwerfung‘ der Vernunft bezüglich dieser Ziele zu verstehen. Vielmehr werden sie, nachdem sie einmal als natürliche, der Person zugehörige Neigungen erfaßt sind, von der Vernunft in deren eigene Ordnung, d.h. in die Ordnung der Vernunft, hineingenommen (integriert) und damit Objekt eines intellektiven Strebens des Willens. Erst also solche sind sie jeweils Inhalt eines ‚praeceptum‘ und ein ‚prosequendum‘ und gehören sie zum Naturgesetz.“

¹⁸⁵ *S.th.* I-II, q. 18, a. 2, ad. 3: „[...] [A]ppetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili, et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur“ (übers. v. Schönberger).

¹⁸⁶ Vgl. Speer (2005), S. 146: „Diese Bestimmung der menschlichen Natur entlang der sogenannten proklischen Trias ‚Sein – Leben – Erkennen‘ entspricht den *inclinatioes naturales*, den natürlichen

reichs wollen, d.h., der Mensch muss der Natur gemäß nach einer dieser Neigungen streben¹⁸⁷. Und die Anerkennung dieser natürlichen Neigungen als Gutes ist die Aufgabe der „einfachen Erkenntnis“ (im inneren Akt)¹⁸⁸.

Insgesamt kann man also sagen: Durch den vernünftigen Willen werden alle Akte zu moralischen Handlungen und enthalten das moralisch Gute¹⁸⁹. Andererseits sind die natürlichen Inkarnationen die Voraussetzung für allen möglichen Willen und alles moralische Gute oder genauer gesagt kann das Gute ohne diese Neigungen überhaupt nicht zustande kommen¹⁹⁰.

Mit dieser Erläuterung der Grundlage des Willens kehren wir noch einmal zum Verhältnis zwischen Vernunft und Wille zurück: Immer wenn der Wille der Natur gemäß bestimmte Arten des Guten anstrebt, tritt die Bestimmung von etwas konkret Gutem erst beim Aufeinandertreffen des Willens mit dem Gegenstand auf, was Aufgabe der Vernunft ist: Die natürlichen Inkarnationen können die Wirklichkeit ohne die Vernunft nicht erreichen¹⁹¹. Gleichzeitig wird die Verfassung des Willens auch durch die Handlung verändert: Er wird nämlich beim Durchführen der Handlung mehr oder weniger intensiv. Diese Intensität ist für die Stärke der Neigung relevant und befindet sich innerhalb der Domäne des Willens: Dieser hat nämlich die Souveränität darüber

Geneigtheiten und Antrieben (S.th., I-II, q. 94, a. 2, c.), und damit dem anthropologischen Grundverständnis des Thomas, das nach Art des aristotelischen *ergon*-Arguments den Menschen von seiner spezifischen Tätigkeit her begreift.“

¹⁸⁷ Vgl. Speer (2014), S. 535: „Since all human beings by nature desire to be or to exist (*esse*), to live (*vivere*) and to understand (*intelligere*), the will is – by natural necessity (*ex necessitate naturali*) – disposed to choose between one of those desires, because nobody can contradict one’s nature.“

¹⁸⁸ Vgl. Abschn. 1.6, Schema des Handlungsprozesses (S. 28), Stufe 3. Die Beschreibung der einfachen Erkenntnis von Gilby (1970), S. 215: „*Perception* [sc. die einfache Erkenntnis]: The apprehension of good as an end, reaching to the judgment [sc. die intentionale Erkenntnis] that it exists and is desirable: cf 1a2ae. 8, 1; 9, 1.“

¹⁸⁹ Vgl. Speer (2005), S. 150: „Allein diese Handlungen sind Gegenstand der folgenden Überlegung, d.h. Gegenstand der *moralis consideratio*. Dies bedeutet nicht eine willkürliche Beschränkung des eigentümlichen Gegenstandes der Ethik, vielmehr eine erforderliche Klarstellung in Bezug auf die Zuständigkeit. Alle übrigen Tätigkeiten – wie beispielsweise die Atmung oder die Darmperistaltik – müssen zunächst in ihrem eigenen Sachgebiet, in diesem Fall dem medizinischen, betrachtet werden. Sie werden zum Gegenstand der Ethik erst dadurch, daß der Mensch mit einem überlegten Willensentschied auf sie zugreift – bei den von uns gewählten Beispielen etwa im Falle des Tauchens oder einer Diät.“

¹⁹⁰ Vgl. Riesenhuber, S. 168: „Die Erkenntnis bietet dem Willen einzelne konkrete Güter an, auf die sich das Wollen richtet. Der Wille erfaßt, psychologisch gesehen, die Güter zunächst spontan im Hinblick auf die Gutheit, die ihnen in sich zukommt [...]“

¹⁹¹ Vgl. Pinckaers (1964), S. 132: „La volonté pourra donc atteindre les objets eux-mêmes des autres facultés, comme le vrai, le plaisir sensible, l’œuvre physique, par le fait qu’ils peuvent devenir une fin pour elle. Elle ne peut toutefois y parvenir que par l’intermédiaire des facultés dont c’est l’objet propre : la volonté atteindra le vrai, comme fin, par l’intermédiaire de l’intelligence ; elle réalisera l’œuvre extérieure par l’intermédiaire des forces corporelles, etc. D’où deux actes conjoints et coordonnés, l’un de la volonté, portant sur le vrai, sur l’œuvre corporelle, comme fin ; l’autre de l’intelligence atteignant directement le vrai, des forces corporelles transformant immédiatement la matière extérieure. “

und entscheidet, ob und wie intensiv er handeln will.

Dabei geschehen nach Thomas zwei Arten der „Maßverleihungen“: Der von der Synderesis bestimmte Wille bietet aufgrund der natürlichen Neigungen die mehr oder weniger starke Intensität der Handlung (diese Dimension ist das „bessere oder schlechtere“ Behandeln, welches Thomas im o.g. Text des *De malo*, q. 6, a. un. erwähnt)¹⁹²; die praktische Vernunft entscheidet das mehr oder weniger Gut einer Handlung durch die Spezifizierung des allgemein Guten. Man kann gemäß der Lehre Thomas‘ vermuten, dass ein größeres Gut für Thomas normalerweise zu einer größeren Intensität des Willens führt, genau wie die Helligkeit eines Gegenstands die Klarheit der Sicht beeinflusst, während das Maß der Intensität als eine Auswirkung hingegen das Maß des Guten in einer Handlung nicht beeinflusst. Aus diesem Grund ist das Maß der Intensität als das Thema dieses Kapitels nicht weiter zu diskutieren, da dieses sich auf das Maß des Guten konzentriert, auch wenn Thomas die Intensität in *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8 als einen wichtigen Teil der *quantum-tantum*-Formel erwähnt. Das Maß der Intensität wird wie die übrigen Aspekte der *quantum-tantum*-Formel erst am Ende des folgenden Kapitels im Exkurs untersucht.

Die Funktion der Vernunft bei der Maßverleihung als die Spezifizierung des Guten wird von Thomas als Gewissen (*conscientia*), welches der intentionalen Erkenntnis in Abschn. 1.6 entspricht, bezeichnet.

In *De veritate*, q. 17, a. 2, c. sagt er Folgendes:

[...] [G]ewissen ist nicht anders als die Anwendung des Wissens auf einen besonderen Akt; bei dieser Anwendung kann es auf doppelte Weise zu einem Irrtum kommen; einmal, wenn das, was Anwendung findet, einen Irrtum in sich schließt; ferner aufgrund davon, dass die Anwendung nicht richtig vollzogen wird; [...] Denn [...] das Gewissen verwendet die Erkenntnis, die aus der Synderesis und aus der höheren und niederen Vernunft stammen, zur Prüfung eines speziellen Aktes. Da aber der Akt ein besonderer ist und das Urteil der Synderesis nur als allgemeines besteht, kann das Urteil der Synderesis nur bei Hinzunahme eines partikulären Satzes Anwendung finden. Diese besondere Wahrheit nun stellt bisweilen die höhere, bisweilen die niedere Vernunft zur Verfügung; und so vollendet sich das Gewissen gleichsam durch einen partikulären Schluss¹⁹³.

In diesem Abschnitt diskutiert Thomas zwar eigentlich diejenigen Sachverhalte,

¹⁹² Cathrein, S. 63: „Voluntas autem ad actum suum ex sua parte semper idem confert, ad summum potest intensius vel minus intense operari.“

¹⁹³ „[...] [C]onscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum. In qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non recte applicat. [...] [P]er conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicium universale existat; non potest applicari iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicuius particularis. Quam quidem particularem quandoque subministrat ratio superior, quandoque vero ratio inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari“ (519-520. 58-78 ed. Leon. XXII.2/2, übers. v. Stein).

bei denen ein Irrtum im Gewissen möglich ist, man kann dadurch allerdings die Faktoren herausfinden, die über das Maß des Guten einer Handlung entscheiden.

Um einen „praktischen Syllogismus“ aufzubauen, sind drei Bestandteile notwendig: Die Synderesis, die höhere oder niedere Vernunft¹⁹⁴ und der konkrete Akt. Die Synderesis ist der Obersatz des Syllogismus, welcher die „allgemeine Richtweisung“ anbietet. Wenn eine konkrete Handlung stattfindet, überprüft das Gewissen als Klugheit gemäß der Erkenntnis der höheren oder niederen Vernunft, ob dieser Akt gemäß des Maßprinzips der Synderesis angemessen ist oder nicht¹⁹⁵. Diese Überprüfung deckt auf, ob das durch den konkreten Akt realisierte Gute und das allgemein Gute gleicher Gattung angehören. Wenn dies der Fall ist, ist der Akt, „nach dem konkreten Guten zu streben“, wie ein „Mittel“, um das allgemeine Ziel zu realisieren¹⁹⁶. D.h., das konkrete Gut ist erst ein konkretes Gut, wenn es ein Gut unter einem allgemeinen Gut ist. Daher sagt Thomas: „Das eigentlich Wahre, insofern es Ziel einer vernünftigen Handlung ist, ist als ein *bestimmtes* und *besonderes* Gut unter dem Guten enthalten.“¹⁹⁷ Umgekehrt kann man aber gleichzeitig behaupten: Das konkrete Gute beim Objekt (welches mit einer bestimmten *species* der Handlung) ist eine Bestimmung des allgemeinen Guten¹⁹⁸. Die beiden bauen daher ein reziprokes Form-Materie-Verhältnis auf: Das konkrete Objekt als eine weitere Spezifizierung des allgemeinen Zieles verhält sich zu letzterem wie die Form zur Materie; das allgemei-

¹⁹⁴ Über das Paar vgl. *S.th.*, I, q. 79, a. 9.

¹⁹⁵ Vgl. Kluxen (1998), S. 36: „Man kann also sagen, daß die Vernunft in der Synderesis die Ziele der moralischen Tugenden immer gegenwärtig hat, und zwar im Sinne einer allgemeinen Richtweisung, nicht jedoch im Sinne konkreten Wissens um das hier und jetzt zu Tuende. Konkretes Streben, das auf einzelnes Tatsächliches geht, bedarf der Leitung durch die Klugheit.“ Keenan, S. 48: „The last end is the only end that exists a priori in the will. All other ends are merely the means, originally presented as objects by reason, exerting only an a posteriori influence on the will. All other ends are properly and originally objects. These ends only specify, precisely because they are objects. They do not move the will into action because an object cannot be the last end.“

¹⁹⁶ Vgl. Kluxen, S. 36: „Der Sinn dieser Leistung ist offenbar, das konkrete Tun auf jenen vorgegebenen Umriß der Grundstruktur zu lenken, zum festliegenden ‚Ziel‘ die geeigneten ‚Mittel‘ ins Werk zu setzen, dem Allgemeinen das je Einzelne zuzuordnen.“ Keenan, S. 48: „An object is an object precisely because its influence is a posteriori. In order to will anything, we need an object. Inasmuch as the object is that by which we will anything, the object cannot be the last end; it is, instead, always in relation to something antecedent, that is, as a means. That object, when accepted by the will, becomes the end for a specific act or series of acts of the will. [...] Thus, [...] when ‘object’ and ‘end’ are juxtaposed, the former is the more specific means, the latter is the less specific end. But the ‘end’ is first presented as an object and then accepted by the will as the goal of an action.“

¹⁹⁷ *De malo*, q. 6, a. un., c.: „[...] [E]t ipsum uerum in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum“ (149. 336-338 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick)

¹⁹⁸ Riesenhuber, S. 112: „So bedeutet das Wesen des Gegenstandes, soweit es aus sich auf das letzte Ziel hingeordnet ist, eine nähere spezifische Bestimmung des allgemeinen Wesens des Ziels, das in der Spezifikation daher die Funktion der allgemeinen Gattung hat. Dies ist der Grund, warum die volle Spezifikation dem Gegenstand, soweit er aus einer Natur auf das Ziel hingeordnet ist, nicht aber dem Ziel, entstammt.“

ne Ziel ist andererseits die Zielsetzung des Objektes (während das Objekt eine Wirkung ist) und ist *per se* unabhängig vom Objekt, in diesem Sinne ist das Objekt die „Materie“¹⁹⁹.

Das einzelne Gute, das bei der Handlung realisiert wird, wird nicht nur dahingehend überprüft, ob es mit dem Obersatz übereinstimmt, das Maß des Guten des Objektes wird auch vom Gewissen oder von der intentionalen Erkenntnis bestimmt. In *S.th.*, I-II, q. 12, a. 3, c. weist Thomas nämlich darauf hin, dass die intentionale Erkenntnis die nicht nacheinander geordneten Gegenstände (*non ordinata*) überlegt oder überprüft, ob diese Güter das allgemein Gute treffen, der Intellekt erwägt gleichzeitig auch, inwieweit (*quantum*) diese Güter das allgemein Gute realisieren können. Wir neigen nämlich eher zum einen als zum anderen (*praeeligere*), weil das eine besser (*melius*) als das andere ist. Aber die Beurteilung, dass einer *besser* als ein anderer ist, kann von mehreren Ursachen begründet werden, nur eine Bedingung (*conditio*) davon ist, dass ein Gegenstand mehr Ziele realisiert als ein anderer (*ad plura valet*)²⁰⁰. In *De malo*, q. 6, a. un. ergänzt Thomas weiteren beeinflussenden Elemente:

Und daß der Wille auf das hin geneigt wird, was ihm als dieser einzelnen Besonderheit (secundum hanc particularem *conditionem*) mehr als einer anderen entsprechend dargeboten wird, kann auf drei unterschiedliche Arten geschehen:

Einmal, insofern eine das Übergewicht hat, und alsdann wird der Wille gemäß der Vernunft bewegt. Zum Beispiel, wenn ein Mensch das der Gesundheit Zuträgliche dem, was dem Verlangen zuträglich ist, vorzieht. Zum anderen insofern der Mensch an einen bestimmten Umstand und nicht an einen anderen denkt. Dies geschieht häufig bei einer Gelegenheit, die sich entweder von innen oder von außen darbietet, daß ihm ein derartiger Gedanke kommt. Drittens geschieht es wegen der Veranlagung des Menschen. Denn nach Aristoteles gilt: „Was für ein Mensch einer ist, ein solches Ziel erscheint ihm“. Daher wird der Wille des Zornigen auf andere Weise zu etwas bewegt als der Wille des Ruhigen. Denn beiden ist nicht dasselbe angemessen, wie auch die Speise vom Gesunden und vom Kranken unterschiedlich aufgenommen wird²⁰¹.

¹⁹⁹ Riesenhuber, S. 112: „Die Spezifikation aus dem Gegenstand und aus dem Ziel bildet daher ein Form-Materie-Verhältnis, in dem sich die Funktionen je nach der Betrachtungsweise vertauschen. Unter der Rücksicht des Wesens ist der Gegenstand konkreter als das Ziel; wie sich der spezifische Unterschied formal zur allgemeinen Gattung als seiner ‚Materie‘ verhält, so auch die Spezifikation aus dem Gegenstand zur Prägung aus dem Ziel. Dagegen verhält sich auch das Ziel als Gattung formal gegenüber der Art und ihrer spezifischen Differenz als materialem Prinzip, sofern es für die Zielsetzung des Gegenstandes bestimmend, aber selbst von ihm unabhängig ist und ihn an Mächtigkeit und Allgemeinheit überschreitet.“ Vgl. *S.th.*, q. 18, a. 7, ad. 3.

²⁰⁰ *S.th.*, I-II, q. 12, a. 3, c.: „Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero, inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet, unde potest aliquid praelegi alteri, ex hoc quod ad plura valet.“ Über die Übersetzung von „ad plura valere“ vgl. Pinckaers (1962), S.163: „servir à plusieurs fins“, Gilby (1970), S. 117: „serves more purposes“, englische Dominikaner (S. 641): „available for more purposes.“

²⁰¹ „Et quod uoluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Vno quidem modo in quantum una preponderat, et tunc mouetur uoluntas secundum rationem : puta, cum homo preeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile uoluntati. Alio uero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori uel ab exteriori, ut ei talis

Bei den hier erwähnten Elementen – die persönliche Bevorzugung, die Aufmerksamkeit des bestimmten Umstandes und die Emotion – geht es um den Einfluss der Haltungen und Emotionen²⁰², welche bei der Beurteilung des „Besseren“ auch eine entscheidende Rollen spielen.

Mit den beiden Texten aus *De malo*, q. 6, a. un. und *S.th.*, I-II, q. 12, a. 3 haben wir hier eine relativ vollständige Liste von Elementen und es lässt sich schließen, dass ein Ding in Bezug auf eine Handlung *besser* als ein anderes ist, wenn unser Gewissen all diese Elemente erwägt und dann eine Entscheidung trifft. Keine dieser *conditiones* ist „das letzte Wort“. Das „Wieviel“ ist hier also kein „normatives“, sondern ein affirmatives Maß: Es geht nicht um „je mehr, desto besser“, sondern um „die beste mögliche Verwirklichung der Seelenvermögen im einzelnen Fall“. Daher sind viele Elemente zu berücksichtigen²⁰³.

Die Erfüllung des bisherigen Entscheidungsprozesses der Vernunft heißt allerdings auch nicht, dass diese Erwägung „richtig“ ist, d.h., das von der Vernunft als „besser“ beurteilte Ding ist nicht unbedingt *de facto* besser. Denn alle genannten Überlegungen sind erst moralisch „richtig“, wenn der Intellekt im konkreten Fall den Komplex angemessen erwägt. Das Beste heißt im Einzelfall also nicht unbedingt das, was nach dem Maß der Güter die Ziele am meisten realisiert und auch nicht unbedingt das, was wir für das Beste halten²⁰⁴ (die Richtigkeit einer Handlung ist das Thema

cogitatio occurrat. Tertio uero modo contingit ex dispositione hominis : quia, secundum philosophum ,qualis unusquisque est, talis finis videtur ei‘; unde aliter mouetur ad aliquid uoluntas irati et uoluntas quieti, quia non idem est conueniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et egro“ (150.450-467 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

²⁰² Vgl. Speer (2014), S. 535: „But this natural necessity does not revoke the need for choice. Because it is not only, as we have seen, that the attainment does not necessarily follow from those principles – but rather that there are other dispositions like habits (*habitus*) and emotions (*passiones*), which are not natural in the way Thomas has defined natural by natural necessary, because those dispositions seem to the person to be either good or evil in a particular respect.“

²⁰³ Vgl. die Beschreibung der intentionalen Erkenntnis von Gilby (1970), S. 215: „Judgment [sc. die intentionale Erkenntnis]: That an end is possible and may be attained: 1a2ae. 13, 5. In general terms it rises from synderesis, the ‘habit’ or operative disposition whereby the human mind holds to the first principles of practice; cf. 1a. 79, 12; with regard to a particular good or end it may be the result of a previous human act. That happiness is on our map is based on the exigences of the mind’s natural desire: cf. 1a 12, 1 and 1a2ae. 3, 8.“

²⁰⁴ Keenan nennt diesen Unterschied zwischen „goodness“ und „rightness“ in der Motivation und der Intention. Wenn er das Wort „goodness“ benutzt, meint er das Gute in einer „Motivation“ (die beiden gehören nämlich immer zusammen), ohne den Aspekt der Angemessenheit zu betrachten. Wenn er das Wort „rightness“ benutzt, meint er die Angemessenheit der „Intention“ in diesem konkreten Fall („rightness“ und „intention“ gehört nämlich zusammen) (Keenan, S. 14: „The boundary between goodness and rightness is marked by the distinction between motivation and intention.“) Der Wille kann etwas Gutes wollen, dieses Vermögen stammt ursprünglich aus der Natur (und letztendlich aus Gott), das Gute ist allerdings ohne die Spezifizierung der Vernunft kein Gegenstand des Strebens. Die Handlung erhält daher ihre Artbestimmung von der Vernunft („That the will can will, *quantum ad exercitium*, is not

des folgenden Abschnittes). Aber sicher ist: Nur der einzige Gegenstand, der unserer Vernunft nach im einzelnen Fall gut ist, kann den Willen „aktivieren“ und in Bewegung setzen. Diese Aktivierung ist nicht notwendig: Hier liegt eine große Wahlfreiheit beim Menschen. Dazu sagt Thomas in *De malo*, q. 6, a. un., c.:

Wenn aber die Bewegung des Willens hinsichtlich des Gegenstandes betrachtet wird, der die Willenshandlung dazu bestimmt, dieses oder jenes zu wollen, ist zu betrachten, daß der den Willen bewegende Gegenstand ein für ihn als angemessen erkanntes Gut ist. Wenn deshalb ein Gut vorgelegt wird, das unter dem Gesichtspunkt des Guten erfaßt wird, nicht aber unter dem Gesichtspunkt des angemessenen, wird es den Willen nicht bewegen. Da sich Erwägungen und Entscheidungen aber auf Einzelnes beziehen, mit dem es die Handlung zu tun hat, ist es erforderlich, daß das, was als gut und angemessen erfaßt wird, im Einzelnen und nicht nur im Allgemeinen als gut und angemessen erfaßt wird. Wenn daher etwas hinsichtlich aller Teile, die erwogen werden können, als gut <und> angemessen erfaßt wird, wird es den Willen aus Notwendigkeit bewegen. [...] Wenn es sich aber um ein solches Gut handelt, daß sein Gutsein bei ihm nicht in allen Teilaspekten, die erwogen werden können, gefunden wird, wird es nicht aus Notwendigkeit bewegen, auch hinsichtlich der Bestimmung der Handlung. Es wird nämlich jemand das Gegenteil davon wollen können, auch wenn er daran denkt, weil es vielleicht hinsichtlich eines anderen betrachteten Teilaspektes ein Gut oder ein Angemessenes ist; zum Beispiel daß ein Gut für die Gesundheit kein Gut für den Genuß ist. Dasselbe gilt auch von anderen Dingen²⁰⁵.

Der hier von Thomas dargestellte Sachverhalt kann durch ein Beispiel illustriert werden: Ich will Nahrung aufnehmen, was aufgrund meiner Konstitution als Organismus eine natürliche Neigung meines Willens darstellt. Die Nahrungsaufnahme bleibt hiermit aber noch allgemein, und muss daher noch spezifiziert werden. Und es gibt zwei Möglichkeiten für die Spezifizierung: einen Sushi-Teller oder einen Döner zu essen. Wahrscheinlich kann der Döner mein Ziel besser erreichen (*ad plura valere*), denn er ist energiehaltiger, aber wenn ich z.B. die persönliche Disposition berücksichtige, oder wenn ich in den vergangenen Tagen schon zu oft Döner gegessen habe, und ihn daher satt habe, würde ich wahrscheinlich doch den Sushi-Teller wählen. Der Sushi-Teller repräsentiert zwar nicht das höhere Maß, um meinen Hunger zu stillen,

caused by reason, but by God. What the will can will specifically, *quantum ad specificationem*, is occasioned by reason's presentation of the object, which when accepted, becomes the form of the act“, ebd., S. 45).

²⁰⁵ „Si autem consideretur motus uoluntatis ex parte obiecti determinantis actum uoluntatis ad hoc vel illud uolendum, considerandum est, quod obiectum mouens uoluntatem est bonum conueniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione conuenientis, non mouebit uoluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conueniens, apprehendatur ut bonum et conueniens in particulari, et non in uniuersali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conueniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit uoluntatem; [...] Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest uelle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non uelle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et uoluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inueniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis uelle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conueniens secundum aliquod aliud particulare consideratum, sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis“ (149-150.418-449 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

er ist aber für mich in dem konkreten Fall die beste Wahl und führt zu meiner Bewegung oder Aktivierung. Das heißt allerdings noch nicht, dass diese Wahl unbedingt die richtige oder die beste ist, denn meine Wahl garantiert nicht, dass sie der richtigen Vernunft gemäß ist.

Dieses Beispiel zeigt auf, wie das Maß des Guten entsteht. Man muss allerdings das Missverständnis vermeiden, dass das Essen des Sushi-Tellers im Beispiel das größte Gute ist, wenn wir gleichzeitig die persönliche Disposition, die Laune usw. berücksichtigen: Hier geht es um *einen bestimmten* Ausgangspunkt, nämlich die Ernährung, welche das wesentliche Gut der Handlung ist, die anderen Güter werden in diesem Fall nur nebensächlich und akzidentiell berücksichtigt. Ähnlich sind alle sonstigen möglichen Güter, die während des Aktes auch „gelegentlich“ realisiert werden, oder deren Träger diese Potenz haben, nur akzidentiell, wenn diese Güter nicht gemäß der bestimmten Synderesis im einzelnen Fall von der Vernunft überprüft und moralisch transformiert werden. Die anderen Elemente der Umstände können daher das Maß des Guten einer Handlung nicht vergrößern, ohne dass ein neuer Willen oder eine Intention hinzukommen²⁰⁶. Über den wichtigen Punkt sagt Thomas in *S.th.*, q. 19, a. 2, c:

Das Prinzip des Gut- bzw. Schlechtseins der menschlichen Handlungen stammt aber aus dem Akt des Willens und deshalb wird das Gutsein wie die Bosheit des Willens nach einem Kriterium bemessen. [...] Das Eine jedoch, welches in jeder Gattung das Prinzip darstellt, hat nicht in akzidenteller, sondern in wesentlicher Weise Sein; Weil ja alles, was in akzidenteller Weise ist, auf das, was in wesentlicher Weise ist, zurückgeführt wird. Und aus diesem Grund hängt das Gutsein des Willens einzig von jenem Einen ab, das wesentlich das Gutsein im Akt bewirkt, nämlich vom Objekt, und eben nicht von den Umständen, welche eine Art Akzidentien der Handlung sind²⁰⁷.

Der Akt des Willens als Ausgangspunkt des Guten bestimmt das allgemeine Gut, das Maß des Guten ist allerdings nur durch ein einziges Kriterium bestimmt, nämlich das Objekt der Handlung mit einem bestimmten Wesen der Handlung. Das Objekt ist nämlich die wesentliche Bestimmung oder Beschränkung des allgemein Guten,

²⁰⁶ Vgl. Riesenhuber, S. 182: „Das Verhältnis des primären, zielbezogenen Wollens zum sekundären, auf die Mittel gerichteten Wollen kann noch näher bestimmt werden. Wie nämlich die Aktuierung zum sekundären Vollzug nur die Uraktuierung des Wollens in einer bestimmten Richtung aktualisiert, so ähnlich bringt auch die Selbstdeterminierung nicht eine völlig neue Spezifikation, sondern prägt nur die Spezifikation, die dem Wollen aus dem letzten Ziel zukommt, näher aus.“

²⁰⁷ „Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur, aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi. Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus“ (übers. v. Schönberger).

wodurch der Akt bewirkt wird. Das Objekt bietet hierbei ein bestimmtes Maß der Verwirklichung des allgemeinen Guten und bewirkt daher den Akt, es selbst kann *per se* allerdings ohne die „Transformation“ des Willens²⁰⁸ nicht für moralisch gut gehalten werden²⁰⁹.

Zusammenfassung dieses Abschnittes: Das Maß des Guten einer moralischen Handlung stammt aus dem menschlichen Willen. Der Wille hat seine eigene Natur, nämlich die Synderesis und die menschlichen Neigungen. Diese Neigungen werden durch die Synderesis und den Willen (die einfache Erkenntnis) moralisch transformiert: Sie sollen vernunftgemäß realisiert werden. Ursprünglich haben sie nur ein Prinzip des Maßes und den allgemeinen Begriff des Guten, aber kein konkretes Maß, und sind daher dem Maß nach unbestimmt. Das allgemeine Gute ist für das Seelenvermögen allerdings nicht angemessen, denn die Aktualität des Seelenvermögens als *finis quo* muss sich immer auf einen bestimmten Aspekt eines individuellen Dinges als *finis cuius* beziehen. Daher ist eine Spezifizierung des Guten durch die praktische Vernunft notwendig. Somit wird ein bestimmtes Maß des Guten hervorgebracht. Anders als bei der jenseitigen Handlung spielt der Wille in diesem Fall nicht mehr die Rolle des „Maß-Verleihers“, vielmehr bestimmt und begrenzt die praktische Vernunft als das Gewissen oder die intentionale Erkenntnis, welche den praktischen Syllogismus anleitet, das allgemeine Gut dadurch, dass das Gewissen (die intentionale Erkenntnis) das passende Objekt auswählt. Aber nicht nur die Zielerreichbarkeit in Bezug auf ein bestimmtes Maß, sondern auch andere Elemente wie die Disposition und die Gewohnheit werden von der intentionalen Erkenntnis berücksichtigt. Daher ist das passendste Objekt nicht unbedingt das Objekt mit dem größten Maß an Gutem. Die Berücksichtigung der anderen Elemente wie Disposition und Gewohnheit können das Maß an Gutem jedenfalls nicht verändern. Mit all diesen Erkenntnissen sind wir jetzt in der Lage, die *quantum-tantum*-Formel in der diesseitigen Handlung zu untersuchen. Anders als bei der jenseitigen Handlung gibt es bei der diesseitigen Handlung die Möglichkeit, dass diese Handlung erst durch die Wahl (*electio*) abgeschlossen wird. Daher muss man die *quantum-tantum*-Formel in zwei Teilen der Handlung diskutieren:

²⁰⁸ Lottin (1922), S. 404: „[...] [L]a volonté se porte vers l'objet tel qu'il existe en lui-même et se transforme en lui ; l'on comprend donc que la volonté, et la volonté seule, contracte la moralité de l'objet voulu.“

²⁰⁹ Kluxen, 2006, S. 29: „Nichts kann ohne Einschränkung für gut gehalten werden als allein der gute Wille, und was immer sonst – mit Recht – für gut gehalten wird, ist es wiederum für uns uneingeschränkt nur durch den guten Willen.“

im inneren und im äußeren Akt.

3.4 Die „*quantum-tantum*“-Formel im inneren Akt

Wie das Maß sukzessiv verliehen wird, was wir im letzten Abschnitt beschrieben haben, ist ein Prozess im inneren Akt. In der Forschung findet man schon, dass der Prozess des inneren Aktes immer mit Intervention der Vernunft verbunden ist und genauso ist dies der Fall bei dem intendierten äußeren Akt, nämlich bei der Wahl:

Das Ziel ist entweder ein Akt oder ein Ding. Und wenn ein Ding das Ziel ist, ist es notwendig, dass ein menschlicher Akt einschreitet (*intervenire*): Entweder insofern, dass der Mensch das Ding zu jenem macht, was das Ziel ist, wie der Arzt Gesundheit macht, welche sein Ziel ist (weshalb „Gesundheit zu schaffen“ das Ziel des Arztes genannt wird); oder insofern der Mensch ein Ding, welches das Ziel ist, auf eine Weise gebraucht oder genießt: Wie etwa das Geld oder der Besitz des Geldes für den Habsüchtigen das Ziel ist. Und dasselbe wird über das Mittel gesagt, denn es ist notwendig, dass das Mittel ein Akt oder ein Ding ist, während ein Akt einschreitet, indem man das Mittel macht oder es benutzt. Und daher ist die Wahl immer ein menschlicher Akt. (*S.th.*, I-II, q. 13, a. 4, c.)²¹⁰.

Die Intervention der Vernunft in den beiden Teilen bedeutet, dass die beiden Teile der Handlung fehlerhaft sein können. Und die Fehlerhaftigkeit bedroht die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel. In diesem Kapitel wird die Gültigkeit der These *quantum intendis, tantum facis* beim inneren Akt überprüft, während im kommenden Abschnitt die Bedrohung im äußeren Akt untersucht werden soll.

Im Rahmen des inneren Aktes wird diskutiert, ob die These gültig ist, wenn der intendierende Wille dem Objekt als Ziel direkt begegnet. Um die Gültigkeit zu überprüfen, schauen wir, wie der vernünftige Wille im inneren Akt Fehler machen kann und ob diese Fehler für die *quantum-tantum*-Formel relevant sind. Wenn es solche Fehler im inneren Akt gibt, die tatsächlich zur Asymmetrie des Guten in der Intention und dem Tun führen, dann können wir behaupten, dass diese These im inneren Akt nicht gültig ist.

Bei der These *quantum intendis, tantum facis* fällt zuerst das Maß *quantum* auf, daher ist die erste Fehlermöglichkeit im inneren Akt klar die falsche Einschätzung des Maßes des Objektes. Da eine Handlung ursprünglich aber etwas Gutes will, wird das

²¹⁰ „Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat, vel inquantum homo facit rem illam quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius (unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem. Quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio; vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum“ (meine Übersetzung).

qualitative Wort „gut“ in der These auch impliziert: *quantum bonum intendis, tantum bonum facis*. Der zweite mögliche Fehler ist daher die falsche Einschätzung der Qualität des Objekts, welche zu der Verderblichkeit des Guten in der Handlung führt, während man wegen des ersten Fehlers das wirklich passende Gute verpasst. Diese beiden Fehler sowie ihre Auswirkung stellt Thomas in *S.th.*, I-II, q. 19, a. 2, ad. 2 dar:

Unter der Voraussetzung, daß der Wille sich auf das Gute richtet, vermag ihn kein Umstand zu einem schlechten zu machen. Wenn man also sagt, daß jemand etwas Gutes will zu einem Zeitpunkt, zu dem er dieses nicht soll, oder wo er es nicht soll, so kann dies in zweifacher Weise verstanden werden: einmal so, daß sich dieser Umstand auf das Gewollte bezieht; und in dieser Hinsicht ist der Wille nicht auf das Gute gerichtet, denn etwas tun wollen, wann man es nicht tun darf, heißt nicht das Gute wollen.

Zum anderen kann es so verstanden werden, daß es sich auf den Akt des Wollens bezieht: In dieser Hinsicht ist es unmöglich, daß jemand das Gute will, wann er nicht soll, weil der Mensch stets das Gute wollen muß – außer in akzidenteller Weise vielleicht, insofern jemand durch sein Streben nach einem [an sich] Guten daran gehindert wird, das angemessene Gute zu wollen. Dann kommt es zum Schlechten nicht deswegen, weil jemand dieses Gut will, sondern deswegen, weil er ein anderes Gut nicht will. In ähnlicher Weise muß man auch bei anderen Arten von Umständen antworten²¹¹.

In Bezug auf das Streben selbst ist es nicht möglich, dass der menschliche Wille wesentlich das Schlechte will. Nach Aristoteles strebt eine Handlung immer irgendetwas Gutes an²¹². Deswegen kann die Realisierung von etwas Gutem verhindert werden, nicht weil der Wille etwas Schlechtes anstrebt (das kann er nie tun), sondern entweder auf Seiten des Objektes, weil der gewollte Gegenstand durch unangemessene Umstände qualitativ verändert wird: Das Gute ist nicht mehr das Gute, sondern etwas verdorbenes Gutes – nämlich etwas Böse; oder auf Seiten des Subjektes, weil man die Größe des Guten falsch einschätzt und etwas weniger Gutes wählt. Die beiden Fälle sollen hier noch einmal grundlegender überprüft werden.

Bei der ersten Fehlerhaftigkeit geht es um die Umstände (und die mögliche Nebenwirkung²¹³): Die Umstände können das Maß des Guten zwar nicht verändern, sie

²¹¹ „supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens, inquantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis“ (übers. v. Schönberger).

²¹² „Jedes Herstellungswissen und jedes wissenschaftliche Vorgehen, ebenso jedes Handeln und Vorhaben strebt, so die verbreitete Meinung, nach einem Gut.“ (Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ). (*EN*, I, 1, 1094a1-3, übers. v. Wolf).

²¹³ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 14, a. 3, ad 3: „Consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.“ Die intentionale Erkenntnis enthält auch eine Überlegung der Nachwirkung. In *S.th.*, I-II, q. 20, a. 5 wird der Rahmen der Nach-

können das Gute allerdings verderben. Denn das Maß des Guten wird ausschließlich von dem abgesehenen Gegenstand bestimmt, während der Umstand für das Gute im Objekt nur akzidentiell ist und daher die Größe des Maßes nicht bestimmen kann²¹⁴. Der dahinter verborgene Grund ist, dass nur das vom Gewissen erfasste Gute des Objektes zu der entsprechenden Aktualität als *finis quo* führen kann und daher das entsprechende, spezifische Gute hervorbringt²¹⁵. Die Umstände des Objektes können allerdings keine Aktualität des Seelenvermögens hervorbringen und können daher nicht als Teil des Objektes berücksichtigt und intendiert werden²¹⁶. Sie spielen daher keine Rolle bei der Bestimmung des Maßes des Guten und verhalten sich wie Akzidenzen in der Handlung. Aber die Umstände als „Akzidenzen“ sind für das Wesen nicht irrelevant, sie sind nämlich die unentbehrlichen Elemente der Handlung: Wenn die Umstände nicht angemessen sind, werden sie zum Wesen der Handlung und so verderben sie auch die ganze Handlung, wie Thomas in *S.th.* I-II, q. 18, a. 3 c. sagt:

[D]ie Fülle ihres [sc. Handlung] Gutseins besteht nicht gänzlich in ihrer Artbestimmung, sondern es kommt noch etwas durch das hinzu, was gleichsam als Akzidens dazutritt. Eben von dieser Art sind die erforderlichen Umstände. Wenn also etwas von dem fehlt, was als erforderliche Umstände erlangt wird, ist die Handlung schlecht²¹⁷.

Wenn irgendein Teil der Umstände nicht vernunftgemäß stattfindet, wird dieser Teil das wesentliche Element der Handlung und verändert die Handlung von gut zu böse. Bemerkwerter ist aber, dass die Art der Handlung (*ea in quibus est operatio*), nämlich die Formbestimmung der Handlung, zwar wie die anderen Umstände auch

wirkung genauer definiert: Es geht um diejenige Folge, die vorhergesehen wird, oder diejenige, die zwar nicht vorhergesehen wird, aber sich aus der Natur dieser Handlung und in den meisten Fällen ergibt: „[...] [E]ventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus, manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.“

²¹⁴ *S.th.*, I-II, q. 19, a. 2, c.: „Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus.“

²¹⁵ Vgl. Cathrein, S. 64: „Obiectum autem tantum eatenus confert bonitatem actui voluntatis, quatenus eius bonitas est *intenta* [...]“.“

²¹⁶ Die Zusammenfassung von Lottin (1922, S. 407) zum Unterschied der beiden Fälle ist m.E. ganz treffend und klar: „Deux hypothèses sont possibles, répond saint Thomas. La circonstance, telle la circonstance de temps, *quando*, se rapporte à l’acte voulu : quelqu’un veut faire une chose quand cette chose ne devrait pas être faite ; ou bien, elle se rapporte à l’acte de vouloir : quelqu’un veut une chose quand cette chose ne devrait pas être voulue.“ Diese Wiedergabe zeigt, dass es beim ersten Fehler um das *facere* geht, während es beim zweiten um das *intendere* geht.

²¹⁷ „Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala“ (übers. v. Schönberger).

nicht entscheidet, wieviel man durch diese Handlung an Gutem gewinnen kann, ihre Übereinstimmung mit der Vernunft oder Vernunftwidrigkeit entscheidet aber hauptsächlich, ob die Handlung moralisch gut oder schlecht ist. Sie ist daher der Hauptumstand²¹⁸. Dazu sagt Thomas auch in *S.th.*, I-II, q. 18, a. 5, c.:

Daraus wird nun also ersichtlich, daß die Unterscheidung von Gut und Schlecht, insofern sie das Objekt der Handlung betrifft, sich wesentlich auf die Vernunft bezieht, nämlich so, daß das Objekt entweder in Übereinstimmung mit der Vernunft steht, oder nicht. Wir nennen doch bestimmte Handlung insofern menschlich oder sittlich, als sie von der Vernunft bestimmt sind. Also ist es offenkundig geworden, daß gut und schlecht die Artbestimmung bei sittlichen Handlungen ausmachen; wesentliche Unterschiede begründen nämlich einen Unterschied der Art nach²¹⁹.

Die Funktion der Artbestimmung der Handlung ist in Bezug auf die *quantum-tantum*-Formel daher identisch mit der Funktion der anderen Umstände: Sie entscheidet, ob das intendierte Gute im inneren Akt gut bleiben kann oder ob das Gute in Bezug auf die bestimmte Art der Handlung moralisch schlecht wird.

Bei der zweiten Fehlerhaftigkeit wählt der Intellekt dann etwas, was er eigentlich nicht wählen will, d.h., wenn wir zwei Objekte als Gegenstände der Intention vergleichen, kann es passieren, dass wir wegen einer falschen Überlegung das weniger Gute anstreben und das größere beiseitelasen, das kleinere scheint uns in diesem Fall besser. Es ist nicht moralisch schlecht, etwas weniger Gutes anzustreben; was moralisch schlecht ist, ist das Beiseitelasen des Besseren, denn etwas bestimmtes Gutes ist dadurch außer Acht gelassen: Man will ein bestimmtes Maß an Energie vom Essen bekommen, und glaubt, dass Sushi das Gute erfüllen kann, was aber nicht der Fall ist. Immer wenn Sushi zur Ernährung nicht die beste Möglichkeit ist (da es weniger Energie als Döner bieten kann), können wir nicht sagen, dass das Sushi als Nahrung schlecht ist, schlecht ist nur, dass man nicht den Döner nimmt²²⁰ und nicht

²¹⁸ Die Hauptumstände sind das Ziel (ein bestimmtes Gute) und dann die Art der Handlung, vgl. *S.th.*, I-II, q. 7, a. 4, c.: „[...] [A]ctus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest quid fecit. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.“

²¹⁹ „Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus, differentiae enim per se diversificant speciem“ (übers. v. Schönberger).

²²⁰ Lottin (1922), S. 407: „L’homme, en effet, doit en tout temps vouloir le bien ; on ne conçoit donc pas un temps où il lui soit loisible de ne point le vouloir ; et donc, tant que l’acte interne s’attache à la volition du bien, il est impossible de concevoir un acte interne qui s’attache à la volition d’une circonstance mauvaise.“

so viel Gutes gewinnen kann, wie man ursprünglich geplant hat. Hier wird das gewollte Maß des Guten genau wie im ersten Fall nicht realisiert: Das Maß des Guten, das man durch die Handlung realisiert, ist kleiner als dasjenige Maß, das man ursprünglich intendiert.

Diesen Sachverhalt kann man auch folgendermaßen verstehen: Im Vergleich zu der intentionalen Erkenntnis, die als die Formursache das *genus moris* bringt, wird der von der Aktualität bezogene Gegenstand als die Materialursache, nach der das Maß verwirklicht wird (*materia circa quam*), genannt²²¹. Das Verhältnis wird von Thomas durch die Metapher von „Licht & Farbe“ illustriert:

Beim Objekt jedes Aktes wirken zwei Elemente zusammen: Das eine verhält sich wie der Stoff, und das andere gleicht der Form, welche das Wesen des Objektes vollendet; gleich wie das Licht und die Farbe beim Sichtbaren zusammenwirken. Was sich beim willentlichen Objekt stofflich verhält, sind die gewollten Dinge; und das Wesen des Objektes wird vom Wesen des Guten vollendet²²².

Die intendierende Erkenntnis ist als Form wie das Licht, während der Gegenstand als Materie (*materia circa quam*) wie die Farbe ist. Dann ist der Gebrauch der Materie (*finis quo*), nämlich der verwirklichte Akt, wie das Kompositum der beiden.

Hier kann man bemerken, dass die *materia circa quam* nicht mit dem *finis cuius* identisch ist: Die *materia circa quam* als Objekt bezieht sich *per se* (oder wesentlich) auf das Prinzip, nämlich auf die intendierende Erkenntnis, während diese Wesenheit beim *finis cuius* noch nicht realisiert wird: Ein Ding hat Farbe, Geruch usw., und nur die Farbe ist wesentlich (*per se*) für die Sicht relevant²²³ und genauso ist die *materia circa quam* wesentlich für das Maß des Guten relevant, nicht aber der *finis cuius* als absolut selbstständiger Gegenstand. In einer anderen Analogie kann man also sagen, dass die Vernunft wie die Seele ist, die *materia circa quam* wie der Körper – das Blut, die

²²¹ Pilsner, S. 148: „The common characteristic in each case seems to be that the ‘matter about which’ is what the action or habit is particularly engaged with or specially related to during its operation, especially what is the direct recipient of the motion or activity.“ Vgl. Jensen (2010), S. 116-117.

²²² *In Sent.*, I, d. 48, q. 1, a. 2, c.: „Ad objectum autem alicujus actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem objecti; sicut ad visibile concurrunt lux et color. Illud autem quod se habet materialiter ad objectum voluntatis, est quaecumque res volita: sed ratio objecti completur ex ratione boni“ (meine Übersetzung). Vgl. auch *De caritate*, a. 4, c.

²²³ Jensen (2010), S. 123-124: „The same material of wax, for instance, might be the object both of the act of heating and of the act of seeing, but it will specify these actions under different formalities. Which formal aspect we look to, whether the ability to be seen or the ability to be heated, depends upon the form in the agent. [...] What refers *per se* to the act of sensing, whether the color of a rose, its odor, or some other aspect, depends upon the power of sensation under consideration.“ Jensen erwähnt auch den Text in *De malo*, q. 2, a. 4. (39-40. 184-199, 200-218 ed. Leon. XXIII). Vgl. auch Pilsner, S. 102ff.

Knochen usw.²²⁴.

Wie im letzten Abschnitt schon gesagt wurde, ist die Verwirklichung eines bestimmten Maßes nicht möglich, wenn die intentionale Erkenntnis nicht gemäß der Synderesis die Neigung des Willens in Bezug auf ein Objekt spezifiziert, so wie die Präsentation der Farbe unmöglich ist, ohne dass das Licht gemäß der Natur der Farbe Maß verleiht und definiert. In Bezug auf das Maß ist das Objekt als *materia circa quam* in diesem Sinne daher passiv – die entscheidende Rolle spielen vielmehr die Intention und der intendierende Intellekt: Wenn ein mögliches Gutes nicht vom Intellekt erfasst wird, wird das Gute überhaupt nicht verwirklicht und ist daher nichts Gutes.

Aber die „Materie“ ist nicht funktionslos und keine reine unbestimmte Erstmaterie, sie ist vielmehr auch das Prinzip oder die Ursache der Verwirklichung des Seelenvermögens als des *finis quo*, denn die *materia circa quam* kann die von dem Intellekt „geplante“ Verwirklichung beschränken oder sogar verhindern: Die Materie (*materia circa quam*) hat wegen der Natur des Gegenstandes eine Grenze des Maßes. Wenn der Intellekt der *materia circa quam* eine falsche Form verleiht, kann es geschehen, dass die *materia circa quam* für das Maß des Guten nicht angemessen ist, dann kann das Gute vollständig oder teilweise nicht realisiert werden. In diesem Fall spezifiziert die *materia circa quam* wegen der Privation die Handlung als eine moralisch schlechte²²⁵.

Anzumerken ist aber, dass anders als die erste Fehlerhaftigkeit die zweite Fehlerhaftigkeit ausschließlich wegen der falschen vernünftigen Erfassung einen Einfluss auf das Maß des Guten ausüben kann. Daher sagt Thomas in *S.th.*, q. 19, a. 8 c., dass es die „einzige“ Möglichkeit darin besteht, die *quantum-tantum*-Formel im inneren Akt ungültig zu machen:

Beim inneren Akt hingegen kommt dies [sc. dass das Maß des Aktes nicht aus dem Maß der Intention folgt] nur in *einer* Weise vor, weil ja die inneren Akte des Willens in unserer Macht liegen, die äußeren Akt hingegen nicht. Es ist möglich, daß der Wille ein Objekt anstrebt, welches dem eigentlich verfolgten Zweck nicht angemessen ist; auf diese Weise ist der Wille, der sich auf dieses Objekt als solches bezieht, nicht in dem Maße gut wie es die Intention ist²²⁶.

Cathrein bietet ein Beispiel, diesen Text zu kommentieren:

²²⁴ Pilsner, S. 155ff, besonders S. 157.

²²⁵ Jensen (2010), S. 125: „Everything hinges, then, on the form that reason seeks to introduce into the *materia circa quam*. Those aspects by which the material is able or unable to bear this form will give species to human actions.“

²²⁶ „Sed ex parte interioris actus voluntatis, non est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio“ (übers. v. Schönberger).

In actu interiori voluntatis imperato hoc posterius contingere non potest: vel quia obiectum eius non est proportionatum fini intento vel quia actus impeditur. In actu interiori voluntatis imperato hoc posterius contingere non potest, quia semper est in nostra potestate; sed prius potest contingere, si fertur in obiectum non proportionatum fini, ut si quis vellet salvare animam peccatoris condonando ei levem offensam ab eo acceptam vel semel dicendo „Pater noster“. Hi actus in se et absolute spectati non sunt proportionati fini. Quia tamen intentio est causa huius actus, quantitas intentionis aliquomodo redundat in actum imperatum, in quantum est imperatus redundat, inquam, per denominationem ab actu imperante, quae tamen denominatio non afficit entitatem actus imperati, nec efficit ut sit fini proportionatus²²⁷.

In dem inneren Akt will jemand die Seele eines Sünders durch die Verzeihung seiner leichten, von ihm begangenen Sünden durch das Aufsagen des „Vaterunser“ retten. Die Intention „einen Sünder zu retten“ ist hier ein gewisser *finis quo*, eine bestimmte Verwirklichung der Seele. Und die intendierende Erkenntnis bestimmt die Spezifizierung „Verzeihung der leichten Sünde“ als das Objekt, welches diese Verwirklichung *vollständig* zur Realisierung bringen könnte. Das „Maß“, also das *quantum*, ist hierbei der Grad der Realisierung des Guten. Aber dieses Objekt ist für das Gute einfach nicht angemessen, d.h., die *materia circa quam* kann das Seelenvermögen nicht zu einer bestimmten Aktualisierung führen. Hier kann die Verzeihung der leichten Sünde oder das Aufsagen des „Vaterunser“ die Rettung des Sünders nicht realisieren.

Die beiden Fehlerhaftigkeiten zeigen, wie die praktische Vernunft als intentionale Erkenntnis im inneren Akt etwas Gutes realisiert: Sie spezifiziert die stoffliche Seite des Objektes (vom *finis cuius* zur *materia circa quam*²²⁸) und erwägt die Art (*species*) der Handlung, die anderen Umstände und Auswirkungen.

Um den Prozess klar darzustellen, geben wir hierzu ein Beispiel:

Um sich zu ernähren, trifft man die Entscheidung, etwas zu essen. In der Intention liegt eine bestimmte Perfektion (satt zu sein) mit einem bestimmten Ziel (was wir genießen wollen) wie Energie (der Nahrungsmittel) zu intendieren, bisher ist das Ziel noch allgemein und ohne Maß. Dann stehen einige Gerichte (also Gegenstände) direkt

²²⁷ Cathrein, S. 106.

²²⁸ Vgl. Jensen (2010), S. 122: „In a certain sense, then, the material specifies potentially, since the formal aspect under which the material specifies depends upon the form in the agent. The same material of wax, for instance might be the object both of the act of heating and of the act of seeing, but it will specify these actions under different formalities. Which formal aspect we look to, whether the ability to be seen or the ability to be heated, depends upon the form in the agent.“ Vgl. Rhonheimer (1987), S. 94: „Handlungsobjekte nennt man hingegen eine ‚materia circa quam‘: Diese ist nicht ein noch unbestimmtes Co-Prinzip des Gesamtobjektes, sondern vielmehr dieses Objekt selbst, aber unter dem Aspekt seiner materialen Bestimmtheit betrachtet. Sie ist bereits durch die praktische Vernunft konfiguriert und deshalb – ganz im Gegensatz zur ‚materia ex qua‘ – ‚habet quodammodo rationem formae in quantum dat speciem‘ [S.th., I-II, q. 18, a. 2, ad. 2].“

zur Verfügung. Nach einem Vergleich oder einer Erwägung ist man der Meinung, dass der Burger von McDonald's das Ziel am meisten erfüllen kann. Das Objekt (der für das Bedürfnis passende Burger) bewirkt dann die folgende Handlung (Essen), aber man bemerkt dann (während des „Genusses“), dass der Burger für das Ziel nicht passend ist, er ist z.B. zu wenig (um genug Energie zu bekommen).

Immer wenn der Prozess eine natürliche Wurzel hat – das natürliche Bedürfnis ist der Ausgangspunkt der moralischen Handlung²²⁹ – geht es trotzdem um eine willentliche Bewegung und das „Essen“ ist eine moralische Handlung: Der Gegenstand „Burger“ als *finis cuius* wird durch die Vernunft in dieser Ordnung als *materia circa quam* („der Burger als ein bestimmtes Nahrungsmittel“) eingeordnet, und das Nahrungsmittel bietet dem Intellekt etwas moralisch Gutes und bewegt den menschlichen Willen in der moralischen Ordnung (*genere moris*)²³⁰, der ganze Akt ist ein *actus humanus*. Der Gegenstand ist daher auch in der moralischen Ordnung und wird als das beste zum Maß passende Objekt bezeichnet²³¹. Und das Prinzip des Maßes, das von der intendierenden Vernunft entschieden wird, ist nicht anders als die praktische Vernunft, als die intentionale Erkenntnis.

Der Burger (als Nahrungsmittel) als *materia circa quam* ist kein natürliches Element (unter diesem Aspekt). Daher ist die Mangelhaftigkeit in diesem Sinne (sc. die Unangemessenheit der stofflichen Seite) auch keine natürliche Schlechtheit, sondern eine moralische Schlechtheit, deren Ursache die falsche Beurteilung der Vernunft ist – die Vernunft hat falsch beurteilt, wieviel Energie der Burger bietet.

Wenn es aber um die Umstände und die möglichen Auswirkungen geht, taucht dieselbe Art Fehler auf: Weil die Aktualität des Seelenvermögens als *finis quo* immer einen bestimmten Zustand und einen „Hintergrund“ erfordert, kann man die Umstände als Teil der *materia debita* als die Verwirklichungsbedingung moralisch betrachten:

²²⁹ Vgl. Steel (1992), S. 124: „Thomas is correct when he argues that, if practical reason is not related to the basic desires of human nature, it remains merely an empty formal principle (of coherence, of rejection of extremes, of equilibrium, etc.). Reason cannot exercise its ordering function without taking into account the ends towards which our action should be directed. But one often gets the impression that Thomas too readily identifies the fundamental ‘ends’ we ought to pursue in a moral life with the ends that are predetermined by our nature, even by our biological nature.“

²³⁰ Lottin (1961), S. 154: „Le saint docteur, en effet, a nettement distingué l'ordre physique et l'ordre moral. Or c'est pour définir l'acte en son entité morale – et non pas en son entité physique – qu'il parle de l'objet comme la détermination « propre » [...] de l'acte moral. L'objet est donc bien ce qui définit l'acte en son essence morale.“ Rhonheimer (1987), S. 94: „Man darf den Begriff ‚moralisches Objekt‘ nicht verdinglichen oder gar der Gefahr erliegen, ihn auf das ‚genus naturae‘ zu reduzieren.“

²³¹ Rhonheimer (1987), S. 94: „Die Aussage, die Ziele der natürlichen Neigungen seien transzendent hinsichtlich ihrer Integration in das Suppositum ist nur ein anderer Ausdruck für die Tatsache, daß sich der objektive Wert oder Sinngehalt (also das ‚objectum actus in genere moris‘) durch eine ‚proportio ad rationem‘ konstituiert.“

„Während des Unterrichtes im Seminarraum einen Döner zu essen“ hat für das *finis quo* „Ernährung“ das gleiche Maß des Guten wie „einen Döner zu Hause zu essen“ und ist daher für das wesentliche Gute akzidentiell, aber für den Ort „Seminarraum“ kann diese Verwirklichung moralisch – aber nicht natürlich – nicht angemessen sein: Der Ort ist der Vernunft gemäß ungeeignet für das Essen: Das Essen stört nämlich die anderen Studierenden und die Ordnung des Unterrichts. Die Unangemessenheit des Umstandes macht den Akt vernunftwidrig und verdirbt diese Aktualität. Hiermit sehen wir, dass der Umstand sich zwar nur akzidentiell auf das strebende Vermögen bezieht, der Umstand wird aber auch durch die Vernunft bestimmt und ist für das Objekt moralisch relevant. Das Objekt als *finis quo* kann ebenfalls wegen der Unangemessenheit verderblich werden²³².

Zusammenfassung dieses Abschnittes: Auf Grundlage der bisherigen Forschung können wir die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel im inneren Akt zusammenfassen. Der innere Akt strebt direkt nach einer bestimmten Art des Guten. Das Gewissen bestimmt die Art und das Maß des zu erstrebenden Guten bei der Erwägung zwischen vielen Gegenständen in der Intention. Ein Objekt wird ausgewählt, weil es für die angemessene Aktualität des Seelenvermögens das beste und angemessenste Gute ist. Und die Aktualität des Vermögens als *finis quo* fordert ein entsprechendes Objekt als Grundlage, welches für das Gute angemessen sein soll.

Die Angemessenheit ist daher moralisch. Sie ist gleichzeitig auch doppelseitig: Wenn es um das Objekt (die *materia circa quam*) geht, die *per se* für das erstrebende Vermögen relevant ist, kann wegen der Unangemessenheit das erwartete Maß des Guten nicht realisiert werden. Hier geht es um einen Defekt des Maßes: „Soviel“ Gutes kann nicht realisiert werden, die *quantum-tantum*-Formel ist daher in Bezug auf das Maß ungültig. Wenn die moralische Unangemessenheit aber die Art der Handlung als den Hauptumstand und die anderen Umstände sowie die mögliche Nachwirkung betrifft, bezieht sich die Verderblichkeit dann nicht direkt auf das Maß (*quantum*) des Guten. Die Artbestimmung der Handlung oder die Umstände haben in diesem Fall vielmehr die moralisch angemessene Möglichkeit zur Verwirklichung nicht erfüllt und der Mangel verdirbt das moralisch Gute der Handlung. Hier geht es um einen qualita-

²³² Lottin (1922), S. (die Interpretation zum letzteren Fall in *S.th.* I-II, q. 19, a.2, ad. 2): „Dans le premier cas la circonstance se rapporte à l'*objet* même du vouloir, et dès lors, l'acte intérieur est sans doute mauvais, mais c'est parce que son objet est mauvais.“

tiven Defekt: Soviel „Gutes“ kann nicht mehr als etwas „Gutes“ realisiert werden, die *quantum-tantum*-Formel ist ebenfalls ungültig.

Im nächsten Abschnitt wird die *quantum-tantum*-Formel im intendierten äußeren Akt, nämlich in der Wahl (*electio*) diskutiert.

3.5 Die *quantum-tantum*-Formel im äußeren Akt der *ordo intentionis*

Die Diskussion des letzten Kapitels über die *quantum-tantum*-Formel betrifft den inneren Akt, wobei sich die intellektuelle Intervention auf das intendierte Ziel direkt bezieht.

Aber dieselbe Intervention findet sich ebenfalls beim Mittel, wobei der Intellekt als Überlegung (*consilium*) dasjenige Objekt macht oder benutzt, welches zur Realisierung des Ziels dient, d.h., wenn die Intention die Realisierung des *finis quo* nicht einstufig erledigen kann, dann braucht sie einen zusätzlichen intentionalen Akt:

Das Ziel hat bei den Handlungen die Natur des Prinzips, und zwar deswegen, weil die jeweilige Natur der Mittel vom Ziel abgeleitet wird. Das Prinzip wird nicht in Frage gestellt; vielmehr ist es notwendig, dass die Prinzipien in allen Fragen als Voraussetzung stehen. Da die Überlegung die Frage ist, bezieht sie sich nicht auf das Ziel, sondern nur auf das, was zum Ziel führt (*S.th.*, I-II, q. 14, a. 2, c.)²³³.

Die Intention als der innere Akt bietet das Maß des Guten, während das Mittel im äußeren Akt einem Teil der Verwirklichung des Guten oder einer Vorbereitung der Verwirklichung (in Bezug auf die Umstände) dient. Und die moralische Angemessenheit der erforderlichen Umstände beim inneren Akt wird auch in diesem Fall zu der Angemessenheit des äußeren Aktes in der Intentionsordnung gehören.

In diesem Kapitel wird die Rolle des äußeren Aktes in der Intentionsordnung skizziert. Danach wird sein Verhältnis zum Maß des Guten dargestellt. Am Ende wird die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel im äußeren Akt beleuchtet.

Ein Mittel ist dasjenige Ziel, das für den Handelnden in diesem Zustand zwar direkt erreichbar ist, dessen Gutes aber nicht in dieser Handlung, sondern im intendierten Ziel liegt:

²³³ *S.th.*, I-II, q. 14 a. 2, c.: „[...] [F]inis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem“ (meine Übersetzung).

Der einfache Akt des Vermögens (*simplex actus potentiae*) bezieht sich auf das, was seiner selbst gemäß das Objekt des Vermögens ist. Und das, was seiner selbst wegen gut und gewollt ist, ist das Ziel. Mittel (*ea, quae sunt ad finem*) sind hingegen nicht ihrer selbst wegen gut oder gewollt, sondern aufgrunddessen, dass sie auf das Ziel hingeordnet sind. Daher ist der Wille nicht auf diese Mittel ausgerichtet, außer wenn er zu einem Ziel führt (*nisi quatenus fertur in finem*). Daher ist das, was man durch die Mittel will, das Ziel²³⁴.

Das Mittel ist auf das Ziel hingeordnet: Beim einfachen Akt ist das, was das aktive Vermögen tut, nichts anderes, als das Gute anzustreben und dann das Gute zu genießen. Wenn ein oder mehrere Elemente wie das Objekt oder die Umstände nicht vorhanden sind, muss man eine weitere intendierende Handlung einplanen, um diese Elemente realisieren zu können²³⁵: Die Eltern wollen ihre Kinder finanzieren, aber wenn das zur Finanzierung dienende Geld als Objekt noch nicht vorhanden ist, dann ist eine Handlung wie Sparsamkeit notwendig²³⁶; ich habe einen Döner, aber ich bin noch im Seminarraum während des Unterrichts, es ist also eine inadäquate Situation, um ihn zu verspeisen. Um eine günstige Gelegenheit zu erhalten, muss ich warten, bis der Unterricht zu Ende ist. Die beiden Handlungen hier – Sparsamkeit und Warten als Mittel im äußeren Akt – sind nämlich nichts anderes als die Realisierung der bestimmten Elemente der inneren Akte, „Kinder zu finanzieren“ und „Döner zu essen“.

Dieses Ziel-Mittel-Modell zeigt, dass das Mittel erst erstrebenswert ist, wenn es das Ziel gibt: Ein Mittel ohne Ziel ist nicht möglich, umgekehrt allerdings durchaus, ähnlich wie das Verhältnis von Licht und Farbe: Denn wie im letzten Abschnitt schon gezeigt wurde, gibt es das Ziel und den entsprechenden inneren Akt (wie das Licht, aber ohne Farbe), es gibt aber auch das Ziel und das Mittel wie das Licht und die Farbe²³⁷, während es kein Mittel (mit Wahl) ohne Ziel (mit Intention) gibt. Immer wenn das Mittel ein anderes natürliches Prinzip als das Ziel hat, haben die beiden dieselbe vernünftige Bestimmung, und die Bestimmung des Mittels wird vom Ziel

²³⁴ *S.th.*, I-II, q. 8, a. 2, c.: „Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis“ (meine Übersetzung).

²³⁵ Vgl. Rhonheimer (2001), S.102: „Die Handlungswahl, wie aus dem bisher Dargelegten klar geworden sein sollte, richtet sich immer auf ein praktisches Gut, das in einer konkreten Handlung erreicht werden kann. Sie bezieht sich auf das, was von uns getan werden kann, und was Mittel zum Zweck ist. Die Handlungswahl ist ‚ein überlegtes Begehren von etwas, was in unserer Macht steht‘ und das grundsätzlich auch immer so oder anders sein kann. Zielintentionen (Absichten) hingegen beziehen sich auf praktische Güter, die nicht im Bereich des unmittelbaren Handelns liegen, und deshalb eben durch Handlungswahl konkretisiert, dem Handeln gewissermaßen zugänglich gemacht werden müssen.“

²³⁶ Ich nehme das Beispiel von Rhonheimer (2001), S. 103.

²³⁷ Dieses Verhältnis ist allerdings anders als die Analogie zwischen Farben & Licht und Intention & Objekt, vgl. *S.th.*, I-II, q. 8, a. 3, ad. 2: „[...] [Q]uandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen, potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color. Et similiter quandocumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso.“ Vgl. auch *S.th.*, I-II, q. 12, a. 4, c.

festgelegt:

Es gibt immer unterschiedliche Vermögen für diejenigen, die auf eine äquivalente Weise (*ex aequo se habentia*) im Sinne von der Art verschieden sind. Zum Beispiel sind Stimme und Farbe unterschiedliche Arten des Wahrnehmbaren, für sie gibt es das Gehör und den Sehsinn; aber das Brauchbare und die Würde verhalten sich nicht auf eine äquivalente Weise, sondern wie das, was ihnen selbst gemäß ist oder gemäß des anderen. Auf diese Weise beziehen sie sich aber dann immer auf dasselbe Vermögen, wie die Farbe und das Licht, durch das die Farbe gesehen wird, durch das Sehvermögen wahrgenommen werden²³⁸.

Das Mittel als „die Farbe“ ist hier daher *secundum alterum*, nämlich gemäß dem Ziel gut, und das Gute, das das Mittel gewinnt, ist auch Teil des Guten des Ziels. Das Prinzip, das die beiden teilen, ist die intendierende Vernunft, die das Maß des Guten festlegt.

Weil der äußere Akt in der Intentionsordnung oder die Wahl sich um das Hervorrufen des Objektes oder um die Realisierung des passenden Umstandes der Handlung kümmert, hat es keine Chance, das Maß des intendierten Guten festzustellen, welches wie gesagt die Aufgabe der intentionalen Erkenntnis im inneren Akt ist. Daher ist es nicht möglich, das Gute einer Handlung mit Hilfe des äußeren Aktes zu augmentieren:

Da nun aber in gewisser Weise auch die Intention selbst zum Akt des Willens gehört, insofern sie nämlich der Grund eines Wollens²³⁹ ist, geht das Maß des Gutseins der Intention auf den Willen über, insofern der Wille ein großes Gut als seinen Zweck will, auch wenn er ein so großes Gut mit Mitteln verfolgt, die jenem Zweck gegenüber nicht würdig sind²⁴⁰.

Immer wenn man bei der äußeren Handlung zusätzlich etwas Gutes außer der Intention gewinnt, ist das Gute auch nicht in Bezug auf diese menschliche Handlung würdig oder relevant. Man gewinnt damit nämlich keine zusätzliche Freude, denn unser Wille hat sich so etwas Gutes nicht als Objekt vorgestellt, immer wenn das Gute selbst in Potenz genießbar sein kann.

Diese Ansicht wird von Thomas in *In Sent.*, II, Dist. XL, a. 3, c. bestätigt:

Und der Sinn der Güte besteht im inneren Akt des Willens gemäß sich selbst, daher ist der Wille der Herr seiner Akte, und wegen dieser Güte der Akte hat der Wille den Sinn der Belohnung und der Lobenswertigkeit. Und diese Güte geht aus dem inneren Akt in den äußeren Akt über. Aus diesem Grund ergänzt der äußere Akt daher keine Güte zu jener Güte, die der

²³⁸ *S.th.*, I-II, q. 8, a. 2, ad. 2: „[...] [A]d ea quae sunt diversa genere ex aequo se habentia, ordinantur diversae potentiae, sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quae ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex aequo se habent, sed sicut quod est secundum se et secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam, sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur“ (meine Übersetzung).

²³⁹ Mit „Wollen“ oder „Wille“ meint Thomas hier die Intentionalität im äußeren Akt.

²⁴⁰ *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8, c.: „Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio eius; propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono“ (übers. v. Schönberger).

Wille dem äußeren Akt darbietet²⁴¹.

Und in *S.th.*, I-II, q. 20, a. 4 sagt Thomas dasselbe:

Wenn wir von demjenigen Gutsein des äußeren Aktes sprechen, das ihm aus dem Wollen eines Zieles zukommt, dann fügt der äußere Akt nichts zum Gutsein der Handlung hinzu, außer daß das Wollen selbst im Guten noch besser oder im Schlechten noch schlechter würde²⁴².

Die äußere Handlung als ein Teil der Verwirklichung des festgelegten *finis quo* verhält sich wie die *materia circa quam* und die Umstände im inneren Akt, und kann der ganzen Handlung nichts Gutes hinzufügen. Diesen Sachverhalt kann man auch analog zur Deduktion verstehen: Das Mittel als Teil der Verwirklichung kann nicht mehr Gutes als die Intention haben, genau wie die Schlussfolgerung keine größere Wahrheit enthalten kann als die Prämisse:

Der Wille geschieht in diesem [sc. Mittel], nur weil er im Ziel geschieht, daher: was der Wille in den Mitteln will, ist das Ziel. Ebenso: „zu verstehen“ ist geeignet für diejenigen [Erkenntnisse], die gemäß sich selbst erkannt werden, nämlich die Prinzipien. Verständnis ist aber für diejenigen [Erkenntnisse] geeignet, die durch Prinzipien erkannt werden, nur weil diese Prinzipien in diesen berücksichtigt werden. Das Ziel verhält sich in den appetitiven Dingen wie das Prinzip in den erkennbaren Dingen, [...] ²⁴³.

Nur verläuft die „Deduktion“ aber anders als bei der theoretischen Erkenntnis: Der Wille statt der logischen Notwendigkeit bewegt die „Deduktion“, die Wahl ist daher freiwillig²⁴⁴.

Das Verhältnis zwischen Ziel und Mittel in Bezug auf Maß ist allerdings komplizierter als das Verhältnis zwischen Prinzip und Schlussfolgerung. Um diese Komplexität zu verstehen, lohnt es sich, eine andere Analogie Thomas', nämlich das Verhältnis zwischen Gattung (*genus*) und Art (*species*) zu erwähnen:

Das Objekt der äußeren Handlung kann sich auf zweifache Weise zum Zweck des Willens verhalten: zum einen an sich auf diesen hingeordnet, wie etwa der tapfere Kampf an sich auf den Sieg hingeordnet ist; zum anderen als bloß akzidentiell hingeordnet, wie es etwa der Fall ist, wenn die Wegnahme fremden Eigentums auf das Almosengeben hingeordnet wird. Es ist

²⁴¹ „Sed quaedam ratio bonitatis consistit in actu interioris voluntatis secundum se, secundum quod voluntas est domina suorum actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti vel laudabilis: et haec bonitas ex actu interiori in exteriorem procedit. Loquendo igitur de illa bonitate quam voluntas actui exteriori praebet, actus exterior nihil bonitatis addit“ (meine Übersetzung).

²⁴² „[...] [S]i loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis“ (übers. v. Schönberger).

²⁴³ *S.th.*, I-II, q. 8, a. 2, c.: „Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum, eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur, sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus [...]“ (Meine Übersetzung).

²⁴⁴ Vgl. Gilby (1970), S. 56: „While drawing the parallel between the process of will about ends and means and the process of mind about principles ad conclusions, observe the differences, elsewhere stressed by Aristotle and St. Thomas, that the first, especially in matters of human practice, calls for much improvisation, whereas the second when, as here, stated in terms of deductive discourse, is theoretically ineluctable.“

aber [...] notwendigerweise so, daß die Differenzen, die eine Gattung unterteilen und in dieser jeweils eine Art konstituieren, diese Gattung in einer wesentlichen Hinsicht einteilen; wenn diese Unterteilung bloß akzidentiell wäre, dann ginge das Einteilen nicht auf die rechte Weise vor sich (*S.th.*, I-II, q. 18, a. 7, c.)²⁴⁵.

In dieser Analogie ist das Ziel wie die Gattung und das Mittel ist wie die Art. Und Thomas stellt zwei Gattung-Art-Verhältnisse zwischen Ziel und Mittel dar: essentiell und akzidentiell. Das essentiellen Gattung-Art-Verhältnis stellt Thomas mit der Analogie des Kampfes dar: Der tapfere Kampf ist an sich auf den Sieg ausgerichtet. Der tapfere Kampf als eine *species* ist eine notwendige Realisierung des Sieges des Krieges als *genus*: Ein essentieller äußerer Akt ist daher nichts anderes als ein oder mehrere wesentlichen Teile des ganzen Aktes. Ein typisches Beispiel für das akzidentielle Verhältnis hingegen ist die Wegnahme des fremden Eigentums und das Geben von Almosen. Bei diesem Fall ist der Diebstahl zwar auch Teil der intentionalen Handlung, dass der Diebstahl als das Mittel die notwendigen Bedingungen für das Ziel hervorbringt bzw. die Hindernisse der Realisierung des Zieles beseitigt, das Vorkommen des Mittels ist allerdings akzidentiell: Der Diebstahl kann einem anderen Ziel dienen, und die notwendige Bedingung für die Mildtätigkeit – Geld zu haben – muss auch nicht unbedingt durch den Diebstahl realisiert werden²⁴⁶.

Klar ist, dass das Ziel-Mittel-Verhältnis anders als das natürliche Gattung-Art-Verhältnis von Tier & Mensch ist: Beim Mittel als Realisierung geht es nicht um eine bestimmte Wesenheit wie „sich-bewegend“, sondern um die bestimmte Wesenheit des Guten. Denn in der *genus moris* spielt das Gute die Rolle der Wesenheit, welche vom angemessenen Objekt (mit der angemessenen Art der Handlung) angeboten wird²⁴⁷. Und, „ob die Handlung vernunftgemäß ist“, ist die *differentia*, welche die Handlung als gut oder schlecht kennzeichnet²⁴⁸. Aber das wesentliche Verhältnis

²⁴⁵ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 18, a. 7, c.: „[...] [O]biectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, [...], quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud; si autem per accidens, non recte procedit divisio [...]” (Übers. v. Schönberger).

²⁴⁶ Vgl. Pilsner, S. 236-237: „An essential relation occurs where one end is necessary for the achievement of another; an accidental relation occurs when a proximate end creates some condition or removes some impediment which can permit the remote end to be pursued. In the case of theft for adultery, for instance, neither end necessitated the other: stolen money can be used for any number of further ends, whether good or evil, and not just adultery; adultery can be secured through means other than through payment. What theft (as a kind of act) does in this case is to create a condition which could allow the adultery to occur if the agent wished to arrange these ends in such a manner, but no necessary connection exists such that theft by its nature must lead to adultery.“ Vgl. auch *S.th.*, I-II, q. 88, a. 3, c.

²⁴⁷ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 18, a. 2, c.: „Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti.“

²⁴⁸ Das ist das Fazit der *S.th.*, I-II, q. 18, a. 5, wo Thomas sagt: „Unde manifestum est quod bonum et

zwischen Ziel und Mittel nach dem Maß des Guten ist genau so klar wie bei der Deduktion und wie das Gattung-Art-Verhältnis des Naturdings: Das wesentliche Mittel hat *per se* am Wesen des Zieles und am Guten des Ziels teil. Im Vergleich dazu unterscheidet sich das akzidentielle Verhältnis vom natürlichen Gattung-Art-Verhältnis von Mensch und Tier: Das Mittel, welches akzidentuell mit dem Ziel verbunden ist, spielt eine Rolle als Auswirkung (*effectus*)²⁴⁹: Das Ziel als etwas Wirkendes „lenkt“ das Mittel in eine gezielte Ordnung, wie die Sonne durch ihre Kraft die Tiere auf der Erde „produziert“²⁵⁰. Nach Pilsner gibt es daher die formale Ähnlichkeit des Gattung-Art-Verhältnisses beim natürlichen Gegenstand und der Handlung²⁵¹.

Immer wenn das Mittel eine „Wirkung“ des Ziels ist, spielt der äußere Akt trotzdem die Rolle wie die Umstände im inneren Akt: Wenn der äußere Akt nicht angemessen ist, wird ein gutes Ziel schlecht, während das durch Diebstahl gewonnene Geld *als Geld* eigentlich kein unangemessener Umstand (als „auf welche Weise“, *quomodo*) für die Handlung „Almosengeben“ ist. Diese These ist allerdings nicht ohne Schwierigkeit: Wie kann die Verderblichkeit der Wirkung eine Verderblichkeit des Wirkenden hervorrufen?

Es geht m.E. für Thomas um die Reziprozität zwischen dem inneren und dem äußeren Akt aufgrund des Handlungsprozesses: Im Modell „innerer Akt – äußerer Akt“ geht es um drei Hauptelemente: Der innere Akt ist die Gattung, welche der Ursprung des Guten ist; der äußere Akt ist die Art, welche eine bestimmte Verwirklichung des Guten ist. Genau wie die *species* kommt der äußere Akt als Durchführung auch beim Individuum zum Ende. Der äußere Akt als Durchführung ist daher die Rea-

malum diversificant speciem in actibus moralibus, differentiae enim per se diversificant speciem.“

²⁴⁹ Pilsner, S. 229: „Thomas asserts that the proximate end is under the remote end ‘as an effect under its cause, or as a species under its genus’.“

²⁵⁰ Pilsner interpretiert dieses Verhältnis durch das Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit oder der Liebe und anderen konkreten Tugenden: „[J]ust as the sun might be called a ‘general’ cause on account of the fact that it can illumine or change many kinds of things, so justice is called ‘general’ on account of the fact that it can direct many kinds of proximate ends to its own end. Such an analogy probably accounts for Aquinas’s use of the term ‘general’ in the phrase ‘general species’ which was used with reference to the form of charity“, S. 233: „The form given by justice or charity to a directed proximate end is like the form which someone who commends confers on the person who is commended.“ Und Pilsner ist klar der Meinung, dass dieses Verhältnis für das Ziel-Mittel-Verhältnis allgemein gültig ist.

²⁵¹ Pilsner, S. 233: „A remote end is not a genus in a natural thing, but it does bear some similarities. In the definition of a natural creature, a genus is a formal aspect which serves as that foundation to which the specific difference brings a further determination. In a similar way here, the remote end brings a certain species which is posited first (a genus of sorts), since the remote end is what the will desires *per se*. The species from the proximate end brings a further determination (a difference, as it were) by adding the new species to the one which is given by the remote end. And as a genus and species belong to the same creature. (essentially), so the species from the remote end and the species from the proximate end belong to the same human action (virtually).“

lisierung des Guten des Zieles²⁵². Erfolgt eine vollständige Verwirklichung (d.h., der äußere Akt hat das ganze Gute im Ziel realisiert), dann kommt der Wille zur Ruhe und genießt das Gute. Daher ist die Realisierung des Guten der Intention trotzdem eine Auswirkung des Mittels, auch wenn der äußere Akt nicht direkt zum Prozess der entsprechenden Intention gehört: Der äußere Akt kann das moralische Wesen des von ihm hervorgerufenen Objektes oder Umstandes und dann als Nachwirkung das Wesen der ganzen Handlung verändern. Der vom äußeren Akt hervorgebrachte Umstand ist selbst moralisch und kann die Moralität der ganzen Handlung beeinflussen: Das vom äußeren Akt hervorgebrachte Element der Handlung ist nicht mehr wie beim inneren Akt *per se* moralisch irrelevant und gewinnt erst aufgrund der Handlung die Moralität, es ist vielmehr schon wegen des äußeren Aktes moralisch gut oder böse.

In einem Verwirklichungsprozess wird die Spezifizierung der Dinge von der Natur garantiert, im Vergleich dazu wird die Spezifizierung des Aktes (vom inneren zum äußeren) von der praktischen Vernunft garantiert. Anders als die Spezifizierung einer Substanz aber, welche schon in der Gattung „impliziert“²⁵³ wird, ist das akzidentielle Mittel nicht im Ziel impliziert, daher ist es möglich, dass sich die Spezifizierung wegen der irreführenden Überlegung in eine andere Art ändert: Eine moralisch gute Intention kann wegen des unangemessenen Mittels im äußeren Akt verdorben werden. Im Naturprozess kann die besagte *species* nicht zu einer anderen *species* werden: Unter der Gattung „Tier“ kann zwar eine Art „dreifüßiges Tier“ vorkommen, aber das abnormale Tier bleibt trotzdem Tier und steht unter dieser Gattung. In der moralischen Handlung ist es aber nicht so: Eine wegen des äußeren Aktes verdorbene Handlung kann nicht mehr wie sein Wesen weiter in der Gattung „moralisch gut“ bleiben.

Um diesen Sachverhalt zu illustrieren, vergleichen wir als Beispiele den Ehebruch

²⁵² Hiermit wird der doppelte Charakter des äußeren Aktes gezeigt: Der äußere Akt als das Erfasste und als Durchführung, ähnlich wie „Mensch“ als Art und als Individuum. Bzgl. dieser Doppeldeutigkeit vgl. Jensen (2010, S. 76-77), der die beiden Aspekte des äußeren Aktes als „the exterior action as conceived“ und „the exterior action as performed“ bezeichnet: „Now these two actions, the exterior action as conceived [sc. das Mittel] and as performed [sc. die Durchführung], have different relations to the agent's intention. The exterior action performed is specified by intention, for intention gives it a *per se* direction. The exterior action conceived, on the other hand, specifies intention after the manner of an object. [...] Intention is specified, it is given its characterization, by the exterior act conceived. Intention then specifies the exterior action performed, that is, it provides the direction to the endpoint that does specify.“

²⁵³ Vgl. *De ente et essentia*, c. 2 (22): „Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit, immo quicquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto praedicetur.“

und die auf Diebstahl folgende Gabe von Almosen: Der Ehebruch ist der Art nach moralisch schlecht, weil er vernunftwidrig ist. In *De malo*, q. 2, a. 4, c. sagt Thomas:

Zum Beispiel sind der Verkehr mit der eigenen Frau und der Verkehr mit einer fremden Frau Handlungen, die in Bezug auf das, was der Vernunft zukommt, unterschiedliche Gegenstände haben. Denn „das Eigene“ und „das Fremde“ wird entsprechend einer Regel der Vernunft bestimmt. Diese Unterschiede sind jedoch nebensächlich, wenn sie auf das Zeugungsvermögen oder auf das Begehrungsvermögen bezogen werden. Daher unterscheiden sich das Erkennen des Eigenen und das Erkennen des Fremden der Art nach, insofern sie Handlungen der Vernunft sind, nicht aber insofern sie erzeugende oder begehrlche Handlungen sind²⁵⁴.

Thomas erklärt nicht, was für eine Regel hier gemäß der Vernunft für den sexuellen Verkehr wesentlich ist. Die Interpretation dazu von Pilsner ist m.E. überzeugend: Der sexuelle Verkehr hat das Gute wie die sexuelle Lust oder die Zeugung. Und der Umstand, dass die Frau beim Verkehr die Ehefrau ist, ist eine unentbehrliche Voraussetzung der angemessenen Lust und der angemessenen Zeugung bzw. der Erziehung der Kinder. Eine Ehe ist gemäß der praktischen Vernunft (oder gemäß der praktischen Tugend) eine Bedingung des besten, langfristigsten Genusses des natürlichen Guten (Lust, Zeugung usw.)²⁵⁵. Ein sexueller Verkehr ohne Ehe ist daher des Guten dieser Handlung unangemessen: Kurzfristig kann der Ehebruch zwar auch das Gute verwirklichen, diese Realisierung ist allerdings nur scheinbar und nicht dauerhaft. Aus diesem Grund ist der Ehebruch vernunftwidrig und daher moralisch schlecht. Ein Umstand wie „die Frau ist nicht die Ehefrau des Mannes“ ist *per se* allerdings nicht moralisch gut oder schlecht, nur wenn sie Teil des sexuellen Verkehrs wird, wird der Sachverhalt dasjenige Element, wodurch diese Handlung moralisch schlecht wird.

Im Vergleich dazu ist das durch Diebstahl gewonnene Geld als Umstand moralisch schon schlecht, egal was das Ziel ist. Denn das Geld geht aus dem Diebstahl

²⁵⁴ „[...] [S]icut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; que tamen differentie per accidens se habent si comparentur ad uim generatiuam, uel etiam ad uim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generatiuae aut concupiscibilis“ (40. 205-215 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

²⁵⁵ Pilsner, S. 105: „Human agents are attracted to rational goods and can discern which characteristics formally constitute these goods. One such good is temperance human agents should recognize the suitability and benefit of pursuing the pleasure of sex according to reason's direction. But what constitutes proper ordering between the appetite and the sensible thing in the case of temperance? For Thomas, intercourse is ordered to the generation and upbringing of children, goods which are only properly pursued and safeguarded in matrimony. Thus, a key to discerning the proper bounds for pursuing the pleasures of sex will be whatever factor indicates inclusion in or exclusion from the connubial state. Since by marriage vows, the partners are said to 'belong' to each other, Thomas maintains that the characteristics 'one's own' and 'not one's own' are the crucial factors for indicating whether right reason is being respected when pursuing the pleasures of intercourse. One's partner may be attractive or plain, cultured or unrefined, reliable or capricious, but none of these factors makes any difference for temperance; it is the fact that a partner is 'one's own' which makes it appropriate to seek the pleasures of intercourse with him or her, and 'not one's own' which makes this action unreasonable.“

hervor, welcher eine vernunftwidrige Art der Handlung ist. Das Geld, das man durch Diebstahl bekommt, kann für Almosen daher nur kurzfristig das Ziel erreichen, und die Auswirkung, und zwar die Gabe von Almosen mit gestohlenem Geld, ist folglich auch vernunftwidrig: Der Almosengeber kann wegen des Diebstahles verhaftet werden, der soziale Zustand kann sich wegen des Diebstahles verschlechtern, so dass die armen Leute länger in Armut bleiben usw. Das Ziel, den armen Leuten zu helfen, wird dann nicht wirklich realisiert und das entsprechende Gute der Almosengabe kann der Almosengeber auch nicht wirklich genießen. D.h., das durch Diebstahl gewonnene Geld trägt die Rolle als „Wodurch“ in der Handlung „Almosengabe“ nicht vernunftmäßig. Anders als beim Ehebruch geschehen das moralisch Schlechte und die Unangemessenheit allerdings nicht erst bei der Zielhandlung „Almosengabe“, sondern schon *per se*: Das durch Diebstahl gewonnene Geld ist das „illegale“ Eigentum und ist für alle möglichen Anwendungen ungeeignet.

Daher können wir sagen, dass der vernunftwidrige äußere Akt den Umstand der Handlung vernunftwidrig macht und daher das Gute der Handlung auch verdirbt. Das Gute in der These *quantum bonum intendis* wird qualitativ verändert, die *quantum-tantum*-Formel verliert daher ihre Gültigkeit.

Ähnlich kann ein äußerer Akt auch wegen der falschen Erfassung des Maßes des Gegenstands die Verwirklichung des Zieles beeinflussen, was Thomas mit folgendem Beispiel illustriert:

Dies [sc. das Versagen der *quantum-tantum*-Formel] kann nun beim äußeren Akt wiederum auf zweifache Weise geschehen: zum einen, insofern das Objekt, das auf einen intendierten Zweck hingeordnet wird, eben diesem Zweck nicht entspricht; wenn etwa jemand zehn Gulden gäbe, dann kann er nicht seine Intention verfolgen, wenn er intendierte, eine Sache im Wert von hundert Gulden zu kaufen; [...] (*S.th.*, I-II, q. 19, a. 8, c.)²⁵⁶.

Wenn die Vernunft das Mittel falsch erfasst, kann man das Mittel überhaupt nicht (wie z.B. wenn man nur 10 Gulden bezahlt, kann man kein Ding für 100 Gulden kaufen) oder nur teilweise realisieren (man kann z.B. mit 10 Gulden nur weniger Essen als geplant kaufen). In diesem Fall kann die falsche Erfassung des Maßes entweder die intendierte Handlung ganz behindern (ohne den Kauf eines bestimmten Dings kann man das Ziel in der Intention nicht erreichen) oder ihre Größe beeinflussen (mit wenig Essen kann man z.B. weniger Almosen geben). Hiermit wird die *quan-*

²⁵⁶ „Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi, sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intencionem, si intenderet emere rem valentem centum libras [...]“ (übers. v. Schönberger).

tum-tantum-Formel in Bezug auf das Maß ungültig: Das Maß des Guten kann durch den äußeren Akt verringert werden.

Zusammenfassung dieses Abschnittes: Bei der Analyse des Maßes im inneren Akt wird klar, dass die These *quantum intendis, tantum facis* nicht gültig ist, weil das Maß des Guten einer Handlung zwar von der intentionalen Erkenntnis bestimmt ist, seine Verwirklichung entscheidet sich allerdings durch das Objekt und die Umstände (inklusive der Art der Handlung). Wenn das Objekt dem Maß unangemessen ist oder wenn die Umstände (bzw. die Art der Handlung oder die mögliche sichtbare Nachwirkung) für die Verwirklichung moralisch nicht geeignet (vernunftwidrig) sind, kann der Realisierungsprozess (*facere*) des Guten auch nicht oder nicht ganz durchgeführt werden oder die durchgeführte Handlung ist moralisch nicht mehr gut, sondern schlecht. In beiden Fällen versagt die These *quantum intendis, tantum facis*, aber nur wegen des Maßes des Objekts kann die These in Bezug auf Größe ungültig sein.

Wenn die Intention ihr Objekt nicht direkt erreichen kann, d.h., wenn die Intention die Verwirklichung des *finis quo* nicht einstufig erledigen kann, braucht sie einen zusätzlichen äußeren Akt auf das Mittel gerichtet, welcher wesentlich eine Erweiterung des inneren Aktes ist. Das Gute im äußeren Akt dient daher wesentlich dem Guten des Zieles. Man kann das Ziel-Mittel-Verhältnis mit dem Modell „Gattung-Art“ verstehen: Der innere Akt (Intention) bietet das Maß des Guten, während das Mittel ein Teil der Realisierung dieses Guten oder eine Vorbereitung dafür ist, wie die *species* eine Realisierung der Gattung ist. Die Angemessenheit des Objektes oder die Angemessenheit der Umstände beim inneren Akt entscheiden in diesem Fall die Angemessenheit des äußeren Aktes. Aber es gibt zwei Arten des Gattung-Art-Verhältnisses: wesentlich oder akzidentiell. Beim wesentlichen Verhältnis sind das Mittel und das Ziel nicht nur durch die Intention, sondern schon durch ihr jeweiliges Wesen miteinander verbunden, und daher hat das Mittel notwendigerweise am Wesen und am Guten des Zieles teil. Im Gegensatz dazu ist das akzidentielle Verhältnis vom willentlichen Intellekt bestimmt. Die Verbindung durch den Intellekt kann daher vernünftig unangemessen sein, so dass die Umstände wegen des äußeren Aktes nicht verwirklicht werden oder so dass der moralisch schlechte äußere Akt wegen der Vernunftwidrigkeit die ganze Handlung verdirbt. Unter dem Aspekt des Maßes gesehen kann die falsche intellektuelle Erfassung des Guten im äußeren Akt die Realisierung des Zieles verhindern oder beschränken. Die *quantum-tantum-Formel* ist im äußeren Akt daher immer dann un-

gültig, wenn das äußere Hindernis der Durchführung noch nicht berücksichtigt wird (was erst in Abschn. 3.7 behandelt wird).

Man findet eine parallele Struktur zwischen der Intention und der Wahl: In der Intention ist es möglich, dass die Umstände für das Ziel wegen der Vernunftwidrigkeit unangemessen sein können, so dass die Handlung moralisch schlecht verdorben wird; im äußeren Akt ist es ebenso möglich, dass der äußere Akt als die Verwirklichung der Umstände selbst vernunftwidrig ist und die ganze Handlung moralisch verdirbt. Sowohl beim inneren als auch beim äußeren Akt ist die These *quantum intendis, tantum facis* qualitativ nicht gültig. Im inneren Akt ist es möglich, dass das Maß des Guten im Ziel vom Intellekt falsch erfasst wird, so dass das realisierte Gute nicht mit dem intendierten Guten übereinstimmt. Dieselbe Situation kann man auch beim äußeren Akt finden, sei das Mittel wesentlich oder akzidentiell mit dem Ziel verbunden. Die These *quantum intendis, tantum facis* ist in diesem Fall in Bezug auf das Maß ungültig. Daher sagt Thomas als Zusammenfassung in *S.th.*, q. 19, a. 8, ad. 2: „Das Gutsein der Intention allein ist nicht der vollständige Grund für die Güte des Willens“²⁵⁷.

3.6 Verderblichkeit und Billigkeit

Ein Akt wie Diebstahl oder Mord ist der Art (*species*) nach *per se* verderblich, weil ihre Formen intrinsisch der Vernunft widersprechen. Deswegen kann man wie Aristoteles allgemein sagen: „Man kann also in diesem Bereich [Diebstahl, Mord usw.] niemals das Richtige treffen, sondern immer nur fehlgehen“, da diese Handlung schon „selbst schlecht“ ist²⁵⁸. Wenn dieser Akt dem Mittel einer Handlung dient, dann wird das Gute der Handlung ebenfalls dadurch verdorben, wie im letzten Abschnitt gezeigt wurde.

²⁵⁷ „Sola bonitas intentionis non est tota causa bonae voluntatis.“

²⁵⁸ „Nicht jede Handlung und nicht jeder Affekt lässt allerdings eine Mitte zu. Einige nämlich haben Namen, die die Schlechtigkeit bereits implizieren, zum Beispiel Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid, und im Fall der Handlungen Ehebruch, Diebstahl, Mord. All diese und ähnliche Dinge werden so benannt, weil sie selbst schlecht sind, und nicht das Übermaß oder der Mangel an ihnen. Man kann also in diesem Bereich niemals das Richtige treffen, sondern immer nur fehlgehen. Auch besteht, gut oder nicht gut zu handeln, bei solchen Dingen nicht darin, dass man zum Beispiel Ehebruch begeht, mit wem, wann, und wie man soll. Irgendeines dieser Dinge zu tun ist vielmehr überhaupt falsch.“ (*NE*, II 6, 1107a12-15S, 85, Wolf) (οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἕνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φανλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λέγεται τῷ αὐτῷ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ' αἱ ἐλλείψεις, οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' ἀεὶ ἀμαρτάνειν· οὐδ' ἔστι τὸ εὖ ἢ μὴ εὖ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ ἦν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς μοιχεύειν, ἀλλ' ἀπλῶς τὸ ποιεῖν ὅτιοῦν τούτων ἀμαρτάνειν ἔστιν).

Aber wenn der äußere Akt nach der Art gegen die Vernunft ist, heißt das nach Thomas noch nicht, dass dieser äußere Akt für eine konkrete Handlung nicht zugelassen sein kann. In diesem Sinne stimmt Thomas nicht mit Petrus Lombardus überein. Eine Handlung wie Diebstahl ist gemäß der *species* zwar allgemein gegen die Vernunft, es gibt allerdings einige Ausnahmen, nach denen eine nach der Art moralisch schlechte Handlung doch erlaubt wird. Um diesen scheinbaren Widerspruch zu erklären, müssen wir zunächst verstehen, warum einige Handlungen nach der Art moralisch schlecht sind. Dadurch wird beleuchtet, warum einige Ausnahmen gebilligt werden, so dass eine moralisch schlechte Handlung dennoch etwas Gutes bewahren kann. Am Ende wird die ontologische Grundlage, auf der etwas gebilligt werden kann, diskutiert.

Die Artzugehörigkeit einer Handlung wird durch ihr Objekt, um das es bei dieser Handlung geht, bestimmt, daher ist die moralisch schlechte Art einer Handlung eigentlich das moralisch schlechte Objekt, so sagt Thomas in *S.th.*, q. 18, a. 8, c.:

Die Artzugehörigkeit einer jeden Handlung ist durch ihr Objekt bestimmt; und diejenige menschliche Handlung, die man sittliche nennt, hat ihre Artbestimmtheit aus demjenigen Objekt, welches auf das Prinzip der menschlichen Handlungen überhaupt bezogen ist – das ist die Vernunft. Wenn daher das Objekt der Handlung etwas einschließt, was mit der Ordnung der Vernunft übereinstimmt, ist dies eine ihrer Art nach gute Handlung, wie etwa einem Bedürftigen ein Almosen zu geben. Wenn sie hingegen etwas enthält, was der Ordnung der Vernunft widerspricht, ist es eine ihrer Art nach schlechte Handlung, wie das Stehlen, d.h. fremdes Eigentum an sich nehmen²⁵⁹.

Ob das Objekt einer Handlung gut oder nicht ist, hängt daher davon ab, ob es mit der Ordnung der Vernunft übereinstimmt, d.h., ob das Objekt das Wesen enthält, welches der Vernunft widerspricht. Jedes Element, welches der Vernunft widerspricht, wird Teil des Wesens des Objektes und verdirbt die Handlung: Ehebruch ist beispielsweise wegen des Elements „ohne Ehe“ vernunftwidrig, was notwendigerweise das Wesen der Handlung ist.

Aber die Ordnung der Vernunft hat ihre eigene Hierarchie und Struktur. Der Widerspruch gegen unterschiedliche Stufen der Ordnung der Vernunft kann auch unterschiedliche Konsequenzen hervorrufen.

In *S.th.*, I-II, q. 94, a. 4 c. unterscheidet Thomas zwei Arten von Grundgesetzen

²⁵⁹ „[...] [A]ctus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena“ (übers. v. Schönberger).

gemäß der Vernunft: die ersten allgemeinen Grundsätze (*prima principia communia*) und die gewissen Einzelheiten, die gleichsam Folgerungen aus den Grundsätzen darstellen (*quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium*):

Mithin muß gesagt werden: Hinsichtlich der ersten allgemeinen Grundsätze ist das Naturgesetz für alle dasselbe sowohl hinsichtlich seiner Rechtheit wie hinsichtlich seiner Kenntnis. Aber hinsichtlich gewisser Einzelheiten, die gleichsam Folgerungen aus den Grundsätzen darstellen, ist es in der Mehrzahl der Fälle nach Rechtheit und Kenntnis für alle dasselbe; in der Minderzahl der Fälle kann es hingegen fehlerhaft sein, sowohl hinsichtlich der **Rechtheit**, und zwar wegen besonderer Störungen, wie auch die dem Entstehen und Vergehen unterliegenden Naturen wegen eintretender Störungen manchmal verunstaltet sind, als auch bezüglich seiner **Kenntnis**; und das deswegen, weil es Menschen gibt, die eine verborgene Vernunft haben, sei es infolge ihrer Leidenschaft, sei es infolge böser Gewohnheit, oder infolge einer schlechten Naturveranlagung²⁶⁰.

Die ersten allgemeinen Grundsätze (*prima principia communia*) sind, wie Speer behauptet, die oberste Regel der praktischen Vernunft und sie sind selbstverständlich (*per se notum secundum se*²⁶¹, im Gegensatz zu *per se notum quoad nos*²⁶²), welche wesentlich das Axiom *bonum faciendum et malum vitandum* sind²⁶³. Diese Grundsätze

²⁶⁰ „Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13).

²⁶¹ Speer (2014), S. 365: „Somit gehören zum Naturgesetz im eigentlichen Sinne nur die allgemeinen Prinzipien (*principia communia*), die sowohl hinsichtlich der Rechtheit wie der Kenntnis allen (*apud omnes*) bekannt sind. Thomas scheint mir an dieser Stelle keinen Zweifel zuzulassen, daß es sich hier nur um solche Prinzipien handelt, die ‚*per se notum secundum se*‘ gelten; das aber ist nur die oberste Regel der praktischen Vernunft. [...] Unwandelbarkeit besitzt das Naturgesetz daher nur hinsichtlich der ersten Prinzipien.“

²⁶² Vgl. ebd. S. 362: „Etwas ist ‚*per se notum secundum se*‘, wenn es ohne weitere Voraussetzungen einem jeden Menschen unmittelbar einleuchtet, wie der Satz ‚Das Ganze ist größer als sein Teil‘. Hiervon unterschieden sind analytische Sätze von der Art ‚Der Mensch ist vernunftbegabt‘. Auch diese sind unmittelbar evident – aber nur für den, der bereits über ein bestimmtes Wissen verfügt. Thomas nennt diese Sätze ‚*per se notum quoad nos*‘.“

²⁶³ Vgl. ebd. S. 364: „Nimmt man das doppelte Verständnis von *per se notum* zum Maßstab, so scheint es demnach nur ein Gebot des Naturgesetzes zu geben, das ausnahmslos allen Menschen bekannt und als oberste Regel der praktischen Vernunft zu befolgen ist: ‚*bonum faciendum et malum vitandum*‘.“ Da Thomas immer Plurale (wie „*principia*“ usw.) benutzt, würde ich behaupten, dass Thesen wie „man soll statt des Teiles aber das Ganze des Guten anstreben, wenn es möglich ist“ auch zu den Naturgesetzen gehören (welche nämlich die praktischen Anwendungen der theoretischen *per se notum secundum se* Prinzipien sind). Im Gegensatz dazu meint z.B. Jensen, dass nur die gesellschaftlichen Konstruktionen diejenigen Regeln sind, die verändert werden können. Das Kriterium ist hierbei der natürliche Charakter der Handlung. Als Beispiel nennt er die Aufbewahrung (*depositio*, vgl. zum Beispiel Thomas *S.th.* I-II, q. 94, a. 4 c., s. u.): „Since ownership is itself not a physical feature of an item, like its color, but rather a social construction, it is an aspect that is readily changed by circumstances“ (S. 282-283). Einige Handlungen wie Aufbewahrung oder Köpfen sind normalerweise zwar böse, aber sie sind wegen des natürlichen Charakters (aber was für einen Charakter genau hat Jensen nicht erklärt) in der Lage, in eine geeignete Handlungsordnung zu wechseln (d.i. zugunsten des „common good“), in diesem Fall sind sie dann gerechtfertigt. Wenn sie aber zugunsten des Individuums sind, sind sie ausnahmslos böse („Evil actions can become good involve a natural action that can relate to two distinct orders of reason, at least one of which can sometimes be removed. The natural act of killing a human being, for instance relates

ze sind fehlerfrei für jeden Intellekt, denn sie sind der Ausgangspunkt der Handlung, welche nicht von der konkreten Situation abhängig und daher bedingungslos gültig sind – die Rechtsgültigkeit der Grundgesetze scheitert nie. Außerdem sind sie auch für jeden Intellekt wie die Selbstwiderspruchsverbotsregel obligatorisch, einen Fehler kann die Vernunft also nicht begehen – eine Kenntnis dazu muss sie notwendigerweise schon haben. Es ist dann klar: Die vernünftige Ordnung, der eine konkrete Handlung wie Diebstahl ihrer Art nach widerspricht, kann nicht die ersten allgemeinen Prinzipien sein, denn es ist möglich, dass jemand Diebstahl begeht. Außerdem ist das Wesen einer Handlung wie „Diebstahl“ stofflich und daher außerhalb des Bereiches der ersten Prinzipien.

Im Gegensatz dazu enthalten „die Folgerungen aus den Grundsätzen“ (*conclusiones principiorum communium*) in der konkreten Situation den Stoff im Zufall²⁶⁴, und sind daher nicht rein formal. Diese Grundsätze sind *per se notum quoad nos* – diese sekundären Prinzipien sind nur für diejenigen klar und wertvoll, die den Inhalt der Prinzipien verstehen und eine richtige starke Haltung haben. Es ist dann gut möglich, dass jemand aus Ignoranz oder aus böser Gewohnheit die bösen Handlungen gegen diese Prinzipien begeht. Die Prinzipien wie Tötungsverbot, Eigentumsschutz oder Lügenverbot gehören zu dieser Kategorie, denn manche Menschen sind „in der Lage“, von diesen Prinzipien aus Leidenschaft und schlechter Gewohnheit abzuweichen.

both to the order for the good of the individual as an individual and to the order for the common good. In circumstances such as capital punishment, however, the latter order can remove the former. Moral absolutes, therefore, require some order that cannot be remove, some order that is always associated with the natural species“, S. 281; „We have seen that sometimes a single natural action, or a single action as picked out by intention or deliberation, can have diverse orders of reason to the end. The single action of wearing clothing can be directed to the end of revealing one’s state or to the end of protecting oneself from the environment. From these diverse orders arise multiple moral species, even when there is only one natural species. Failing to return a deposit, it seems fits within this pattern. The order to the good of the individual would make the action evil; the order to the common good would sometimes make the action good. The single natural action, then, is sometimes good and sometimes evil“ S. 288.). Im Gegensatz dazu ist eine Handlung wie Diebstahl nicht in der Lage, die individuelle Intention zu beseitigen und daher radikal böse: „Theft muss be different. It must have only one order of reason, one order to the end. Or at least, it must have one order to the end that cannot be set aside, whatever other orders might accrue to it. The act of taking, of course, has one natural order, arising from intention and deliberation, which is the use of the object. The teleological order of reason invariably attached to this, it seems, is the order of using for the common good. Since this order cannot be set aside, and since something that belongs to another is unfit material for the person’s use, it follows that theft must always be evil“ (S. 288-289). Ähnliche Beispiele der Handlung, die moralisch absolut böse sind, sind Ehebruch, Lügen und Bestialität (S. 292). Die Position Jensens ist genau die, die Petrus Lambardus erwähnt und wahrscheinlich auch verteidigt, nämlich dass gewisse Arten der Handlung notwendigerweise mit einer schlechten Intention verbunden sind und dass sie dann notwendigerweise *per se* schon böse sind. Und diese Position weist Thomas, wie wir schon gesehen haben, klar zurück.“

²⁶⁴ Der ist nämlich der Gegenstand der praktischen Vernunft, vgl. *S.th.*, I-II, q. 94, a. 4, c.: „Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.“

Wenn solche Prinzipien unter diesen sekundären Prinzipien eingeordnet werden, muss man auch zugeben, dass diese Prinzipien wie Tötungsverbot, Eigentumsschutz oder Lügenverbot auch den anderen Charakter der sekundären Prinzipien beibehalten: Sie bleiben zwar allgemein gültig, ihre Gültigkeit, wie Speer sagt, „[kann] sich aber mit Bezug auf einen einzelnen Sachverhalt aufgrund besonderer Ursachen und Umstände ändern“²⁶⁵. Diese besonderen Ursachen oder Umstände nennt Thomas hier die Störung (*impedimentum*, Hindernis). Genau wie die natürliche Ordnung wegen der Kontingenz ungültig sein kann, können diese zweiten Gebote auch aus „Hindernis“ – d.h. dem speziellen Sachverhalt – ungültig werden. In diesem Fall sind einige Ausnahmen zugelassen, welche gegen diese Gebote sind. Das Standardexemplum bei Thomas ist die Rückgabe, in *S.th.*, I-II, q. 94, a. 4, c. sagt Thomas:

Bei allen nämlich ist es recht und wahr, daß der Mensch vernunftgemäß handeln muß. Aus diesem Grundsatz ergibt sich nun als Einzelfolgerung, daß hinterlegtes Gut zurückzugeben ist. Das ist zwar wahr für die meisten Fälle; es kann aber der Fall eintreten, daß die Rückgabe hinterlegten Gutes verderblich und folglich unvernünftig ist; z.B. wenn jemand sein Eigentum zurückfordert, um es im Kampf gegen sein Vaterland einzusetzen. Und die Gefahr einer Fehlentscheidung wird desto größer, je mehr man einzelnes berücksichtigen muß, z.B. wenn es heißt, daß hinterlegtes Gut unter diesem Vorbehalt oder in dieser Weise zurückgegeben werden muß; denn je mehr Einzelbedingungen hinzugefügt werden, desto vielfältiger kann man Fehler begehen und folglich unrecht tun, mag man nun etwas zurückgeben oder nicht zurückgeben²⁶⁶.

Die Rückgabe von geliehenen Dingen ist vernünftig, hingegen zerstört die Nicht-Rückgabe das Vertrauen unter den Menschen und ist daher normalerweise der Handlungsart nach vernunftwidrig. Daher haben wir etwa das Prinzip „Man soll das hinterlegte Ding gemäß der Vereinbarung zurückgeben“. Aber wegen einer äußeren Ursache oder eines äußeren Hindernisses, wie z.B. dass die Rückgabe zur Katastrophe führt, ist es dann nicht mehr vernunftmäßig, dem Prinzip weiter zu folgen. Selbstverständlich wird die allgemeine Gültigkeit des Prinzips nicht durch diese Ausnahme verändert.

Aber nicht alle Gebote aus der zweiten Gruppe sind gleich, und man muss wahr-

²⁶⁵ Speer (2014), S. 365: „Unwandelbarkeit besitzt das Naturgesetz daher nur hinsichtlich der ersten Prinzipien, nicht jedoch hinsichtlich der in einzelne gehenden, den ersten Prinzipien jedoch nachstehenden Folgesätzen. Diese zweiten Gebote (*secunda praecepta*) gelten lediglich in der Mehrzahl der Fälle (*ut in pluribus*), sie können sich aber mit Bezug auf einen einzelnen Sachverhalt aufgrund besonderer Ursachen und Umstände ändern. Das gilt für das Tötungsverbot ebenso wie für den Eigentumsschutz oder für das Lügenverbot.“

²⁶⁶ „Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13).

scheinlich der Meinung Flannerys zustimmen, dass unterschiedliche Gebote oder sekundäre Prinzipien unterschiedlich rigoristische Grade haben: Einige sind dem ersten Prinzip nah und haben wenige Ausnahmen, während einige weniger Rigorosität enthalten. Sicher ist allerdings, dass es zwischen den beiden Arten keine radikale Spaltung gibt, so dass die erste Art ausnahmslos gültig ist²⁶⁷.

Ein Beispiel der strengen Zulassung ist das „Fringsen“: Der „Diebstahl“ ist nur in einem sehr extremen, alternativlosen Fall gebilligt: Den Kölnern wurden gerade nach dem Krieg ohne weitere Möglichkeit und ausschließlich für ihr Überleben zugestanden, Güter aus Zügen nach Großbritannien zu stehlen. Dazu sagt Kardinal Frings bei der Silvesterpredigt 1946:

Wir leben in Zeiten, da in der Not auch der Einzelne das wird nehmen dürfen, was er zur Erhaltung seines Lebens und seiner Gesundheit notwendig hat, wenn er es auf andere Weise, durch seine Arbeit oder durch Bitten nicht erlangen kann. [...] Es muss sich um höchste oder quasihöchste Not handeln, d. h. unmittelbare Gefahr des Todes, schwere Gesundheitsschädigung, der Verlust der Freiheit drohen²⁶⁸.

Der hier ausnahmsweise zugelassene Diebstahl muss als Mittel – zum Überleben –, nicht als Ziel – Freude am Diebstahl – dienen. Und das Maß des Objekts muss entsprechend auch streng beschränkt sein: Man darf es nicht mehr benutzen, als um das Bedürfnis zum Überleben zu befriedigen. Derjenige Diebstahl, der dieses Maß überschreitet, ist dann moralisch schlecht. Daher sagte Kardinal Frings direkt nach der Zulassung: „Aber ich glaube, dass in vielen Fällen weit darüber hinausgegangen worden ist. Und da gibt es nur einen Weg: unverzüglich unrechtes Gut zurückgeben, sonst gibt es keine Verzeihung bei Gott“²⁶⁹.

Die genannten Ausnahmefälle der zweiten Gebote werden von Aristoteles (und auch von Thomas) als „Billigkeit“ (*epiikia*) bezeichnet. Aristoteles sagt in *EN* V 14:

Denn das Billige ist, obwohl es besser ist als eine bestimmte Art des Gerechten, gerecht, und es ist nicht in der Weise besser als das Gerechte, als wenn es zu einer anderen Gattung gehörte. Gerechtes und Billiges ist also dasselbe, und während beide gut sind, ist das Billige das Überlegene. [...] Daher ist das Billige gerecht und besser als eine bestimmte Art des Gerechten, nicht besser als das allgemein Gerechte, aber besser als der Mangel, der aufgrund der allgemeinen Formulierung des Gesetzes entsteht. Dies ist also das Wesen des Billigen, eine Berich-

²⁶⁷ Flannery, S. 82: „In fact, a deposit-type precept has the same moral force (derived from FPPR [sc. first principle of practical reason]) as a basic-inclination precept. The difference is that, because basic-inclination precepts are closer to the first principles of practical reason, they do not admit of the morally significant conditions that deposit-type precepts do. [...] With deposit-type precepts, on the other hand, because they are not positioned so close to the first principles, one can specify morally significant conditions.“ Ich stimme dieser Unterscheidung wie gesagt zwar zu, kann aber nicht verstehen, wie ein Mehr-oder-Weniger (entfernter oder näher) nach Flannery zu einem qualitativen Unterschied (mit oder ohne Ausnahme) führt.

²⁶⁸ Frings, S. 417.

²⁶⁹ Frings, S. 418.

tigung des Gesetzes zu sein, insofern dieses wegen seiner Allgemeinheit eine Lücke aufweist. (1137b 8-11, 24-27)²⁷⁰.

Die Billigkeit als ein menschlicher, kreativer Akt ist dieselbe wie die Gerechtigkeit als die Natur der menschlichen Handlung, wobei die erstere „besser“ ist als das allgemeine Gesetz – sie hebt die Gerechtigkeit nämlich nicht auf, sondern vervollständigt sie, weil sie den Mangel im allgemeinen Gesetz gemäß der Natur aktiv und kreativ erfüllt. Die Fehlerhaftigkeit der meistens richtigen Regeln als Grund der Billigkeit „liegt nicht im Gesetz, auch nicht beim Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache. Denn so ist nun einmal die Handlungsmaterie beschaffen“²⁷¹, d.h., die „Materie“ der Handlung, welche individuelle Umstände und Kontingenz enthält, ist die Ursache der Billigkeit: Der Gesetzgeber kann nicht alle Fälle im Voraus beurteilen:

dann ist es richtig, dort, wo der Gesetzgeber eine **Lücke** lässt und den Fall durch die allgemeine Formulierung verfehlt, die zu berichtigen – indem man sagt, was auch der Gesetzgeber selbst gesagt hätte, wenn er da gewesen wäre, und was er in das Gesetz aufgenommen hätte, wenn er es gewusst hätte²⁷².

Die menschliche Vernunft (die Klugheit) muss daher immer bereit sein, „Gesetzgeber“ zu werden, wobei das höchste Naturgesetz das letzte Kriterium der richtigen Handlung ist. In *In Eth.* (1137b11ff.) stellt Thomas fest, dass Billigkeit und Naturgesetz eng miteinander verbunden sind:

Er [sc. Aristoteles] sagt daher zunächst: Dies ist es, was den Zweifel bringt, denn das, was Billigkeit ist, ist zwar eine Gerechtigkeit, sie ist allerdings keine gesetzmäßige Gerechtigkeit, sondern eine Anleitung der gesetzmäßigen Gerechtigkeit (*quaedam directio iusti legalis*)²⁷³. Es wird daher gesagt, dass sie in der natürlichen Gerechtigkeit enthalten ist, aus der nämlich die gesetzmäßige Gerechtigkeit hervorgeht. Denn jedes ist auf diese Weise entstanden, dass es gemäß demjenigen Prinzip gelenkt ist, aus dem es kommt (1082)²⁷⁴.

²⁷⁰ „Τό τε γὰρ ἐπεικὲς δικαίου τινὸς ὃν βέλτιόν ἐστι δίκαιον, καὶ οὐχ ὡς ἄλλο τι γένος ὃν βέλτιόν ἐστι τοῦ δικαίου. ταῦτόν ἄρα δίκαιον καὶ ἐπεικὲς, καὶ ἀμφοῖν σπουδαίον ὄντοιν κρεῖττον τὸ ἐπεικὲς. [...] διὸ δίκαιον μὲν ἐστι, καὶ βέλτιόν τινος δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου“ (übers. v. Wolf). Vgl. Aristoteles, *Rhet.* I 13, 1374a30f.

²⁷¹ (Wolf, S. 189): „τὸ γὰρ ἀμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν· εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ἔλξη ἐστίν.“ (*EN* V 14, 1137b17-19).

²⁷² Ebd.: „τότε ὁρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπὼν, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ καὶ ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ᾗδει, ἐνομοθέτησεν“ (*EN* V 14, 1137b21-24). Vgl. Rapp (zweiter Halbband, S. 502): „Diese experimentelle Berufung auf den Gesetzgeber versucht zwischen den ungeschriebenen Grundsätzen, die durch die Billigkeit durchgesetzt werden, und dem geschriebenen Gesetz ein Verhältnis zu formulieren, bei dem die ungeschriebenen Grundsätze nicht unabhängig von oder vorgängig zu dem geschriebenen Gesetz bestehen, sondern ein aus dem geschriebenen Gesetz zu erschließendes Anliegen zum Ausdruck bringen.“

²⁷³ Es scheint, dass es hier um ein Wortspiel geht: Die Billigkeit ist ein „Abgelenktes“ (*dirigere – directum*) von höchstem Prinzip. Daher ist die Billigkeit im einzigen Fall wie „ein neues Gesetz“.

²⁷⁴ „Dicit ergo primo, quod hoc est quod faciebat dubitationem, quia id quod est epikes est quidem aliquod iustum, sed non est iustum legale, sed est quaedam directio iusti legalis. Dictum est enim quod continetur sub iusto naturali a quo oritur iustum legale; unumquodque enim natum est dirigi secundum principium a quo oritur“ (323. 75-82 ed. Leon XLVII.2, meine Übersetzung). Vgl. Nisters, S. 132: „Die ‚konkrete Bestimmung des unmittelbaren Handlungsguten‘ bleibt ‚letztlich eine von der konkreten Rationalität her zu leistende Aufgabe: lex ist zwar jene allgemeine und daher generelle Handlungsre-

Sowohl die gesetzliche Gerechtigkeit als auch die Billigkeit stammt im einzelnen Fall aus dem *iustum naturalis*, welches das umfangreiche Naturgesetz ist. Die natürliche Gerechtigkeit bildet nicht nur die allgemeinen Prinzipien für die gesetzliche Gerechtigkeit, sondern auch die Rechtfertigung für die Billigkeit. Unsere Handlung muss daher in bestimmten Fällen die Entscheidung aktiv und kreativ treffen und dieses aktive „Gesetzgeben“ ist genauso gültig wie das „geschriebene“ Gesetz.

Der *epistemologische* Hintergrund der Zulassung der Ausnahme oder die Billigkeit bei der menschlichen Handlung ist für Thomas klar: Die Erkenntnis des ewigen Gesetzes ist für den diesseitigen Menschen nur durch den Rückschluss aus den Wirkungen mit der aktiven Teilhabe möglich, es geht nämlich um eine „quasi-kreative“ Induktion der praktischen Vernunft. Zum Charakter des Naturgesetzes hat Speer ganz treffend Folgendes erklärt:

Die Kenntnis des ewigen Gesetzes steht somit unter demselben Erkenntnisvorbehalt wie die Erkenntnis Gottes. Sofern es nicht durch Offenbarung bekanntgemacht wird, wissen wir um die *lex aeterna* nur theoretisch durch Rückschluss aus den Wirkungen. Damit besteht auch kein normativ wirksamer Ableitungszusammenhang zwischen ewigem und natürlichem Gesetz, sondern ein Teilhabezusammenhang, der in der Sache nichts anderes artikuliert als die besondere Weise der Teilhabe und Teilnahme der vernunftbegabten Geschöpfe an der ewigen göttlichen Vernunft, der *lex aeterna*, sofern das vernunftbegabte Geschöpf nicht nur der göttlichen Vorsehung unterstellt ist, sondern an ihr aktiv teilhat, indem es für sich selbst Vorsorge trifft. „*Participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*“²⁷⁵ – so lautet denn auch Thomas’ Definition²⁷⁶.

Nach der Erläuterung Speers ist klar: Während die theoretische Erkenntnis von Gott auch gemäß der Nachwirkung Gottes ist, ist keine kreative Konstruktion der theoretischen Vernunft erforderlich. Das Naturgesetz ist ohne die aktive, kreative Konstruktion der praktischen Vernunft hingegen nicht möglich. Und genau durch die aktive Teilhabe der praktischen Vernunft wird das Naturgesetz normativ – mit positiven Geboten und Vorschriften²⁷⁷.

Diese epistemologische Grundlage hat einen aristotelischen, *metaphy-*

gelung, aber als solche gerade auch nicht abschließend handlungsregulierend‘ [...]; und – so darf man ergänzen – nicht fähig, ein einzelfallgerechtes Urteil zu generieren (cf. S.th. I/II, 7, 2, c.). Diese konkrete Rationalität leistet die Tugend der Klugheit.“

²⁷⁵ S. th., I–II, q. 91, a. 2, c.

²⁷⁶ Speer (2014), S. 359f.

²⁷⁷ Speer, (2014), S. 360: „Anders als das ewige Gesetz, das im Grunde eine metaphysische Größe ist, hat das Naturgesetz eine propositionale Gestalt. Sätze aber, so Thomas, werden durch die Vernunft aufgestellt. Somit ist das Naturgesetz durch die Vernunft konstituiert: „*Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*.“ Erst durch die aktive Teilhabe der subjektiven Vernunftnatur am ewigen Gesetz in Gestalt des natürlichen Gesetzes eröffnet sich dessen normative Dimension im Kontext einer als *scientia practica* konzipierten philosophischen wie auch theologischen Ethik, die positive Gebote und Vorschriften enthält. Denn die Kenntnis gewisser allgemeiner Grundsätze verbürgt für Thomas nicht die eigentümliche Erkenntnis jeder Wahrheit, die in Gottes Weisheit beschlossen ist.“

sisch-ontologischen Grund: Die „aktive Teilhabe“ der menschlichen Vernunft ist eine unentbehrliche Ergänzung der Natur, denn die Natur ist kein ausgeschlossenes Wesen, nämlich keine für die theoretische Vernunft vollständig „durchsichtige“ Welt: Die Wissenschaft erklärt nämlich nicht alles und kann auch nicht alles erklären. Es gibt also immer ungeschlossene **Lücken** (*τὰ παραλειπόμενα*) für die menschliche (praktische) Vernunft zu füllen, was die Kontingenz ist. Die menschliche Handlung und Kunst ist daher keine reine Anwendung der gegebenen Wissenschaft oder der künstlichen Ergänzungen der Natur, sondern das Füllen der Lücken gemäß der Natur (sc. die aktive, kreative Teilhabe der Natur), daher geht es hier nicht um das „Humanisieren“ der Natur, sondern um das „Naturalisieren“ des Menschen. Diese notwendige Unbestimmbarkeit der Materie sind nämlich die „unaufhebbaren Hindernisse“ der menschlichen Handlung, welche die Kontingenz ist²⁷⁸. Und die Kontingenz ist genau

²⁷⁸ Vgl. Aristoteles, *Phys.*, II 8, 119a15-17: „Das menschliche Herstellen bringt Gebilde der Natur teils zum Abschluß, nämlich dort, wo sie die Natur selbst nicht zu einem Abschluß zu bringen vermag; teils bildet es Gebilde der Natur nach.“ (Wagner, S. 53) (ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται). Vgl. auch Aristoteles, *Protreptikos*, 52: „Denn es ahmt nicht die Natur die Kunst nach, sondern diese die Natur, und es ist ihre Aufgabe zu unterstützen und, was die Natur an Lücken gelassen hat, auszufüllen“ (Flashar, S. 65); „Denn nicht die Natur ahmt das menschliche Können nach, sondern dieses die Natur, und das Können existiert, um die Natur zu unterstützen und das zu ergänzen, was diese unfertig gelassen hat.“ (μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἡ φύσις ἀλλ’ αὐτὴ τὴν φύσιν, καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν) (Düring, S. 32-33). Vgl. Aubenque, S. 68-69: „Mais, au livre VI de l’*Éthique à Nicomaque*, l’intention d’Aristote n’est pas d’opposer l’art à l’empirisme tâtonnant et hasardeux, mais au contraire à la science, dont Aristote vient de rappeler qu’elle protège sur ce qui ne peut être autrement. Ce qu’Aristote veut dire ici, c’est que, dans un monde parfaitement transparent à la science, c’est-à-dire où il serait établi que rien ne peut être autrement qu’il n’est, il n’y aurait aucune place pour l’art, ni, d’une façon générale, pour l’action humaine. S’il était scientifiquement établi que le malade doit mourir ou qu’il doit guérir, il serait vain d’appeler le médecin : l’universalité de l’explication scientifique serait la justification de la paresse humaine. Au contraire, le fait qu’il y ait dans le monde des faits de hasard inexplicables et imprévisibles est une invitation toujours renouvelée à l’initiative de l’homme. Pour comprendre ce cheminement de pensée, il faut évidemment se libérer de la mentalité moderne, qui tend à voir dans la technique une *application* de la science. Encore cette dernière conception n’a-t-elle de sens que parce que la science moderne se contente de suivre dans la nature des séries causales multiples, dont la pluralité même laisse une part à la contingence et donc un champ à l’activité humaine. Mais, pour un Grec, la science est une explication totale et ne peut donc se développer qu’en supprimant la contingence. L’art meurt donc de trop de science et, inversement, il n’a de place et de sens que dans la mesure où la science n’explique ni ne *peut* expliquer toutes choses. Ainsi l’art ne progresse-t-il pas dans le même sens que l’explication scientifique : il disparaîtrait plutôt à mesure que celle-ci progresse. Mais Aristote est assuré qu’elle ne progressera pas toujours, qu’elle se heurtera à d’irréductibles obstacles, qui se résument dans l’indétermination de la matière, autre nom de la contingence, et ainsi l’art n’aura point de fin. L’art n’est pas, comme il le sera pour Bacon, l’homme ajouté à la nature, mais l’homme s’insinuant dans les lacunes de la nature, non pas même pour l’humaniser, mais pour l’achever vers elle-même, la naturaliser. Or la nature du monde sublunaire sera toujours séparée d’elle-même et ses lacunes ne seront jamais entièrement abolies. La philosophie aristotélicienne de la contingence explique que l’art n’ait pas son sort lié aux progrès de la science, mais aux échecs de la science, et qu’il ne prospère que dans une atmosphère de hasard.“ Aubenque (1994), S. 498-499: „L’imitation platonicienne requerrait la puissance du Démon. L’imitation aristotélicienne suppose, au contraire, une certaine impuissance du modèle, puisque c’est cette impuissance qu’il s’agit de compenser. On a tort de s’en tenir à l’un des membres de la phrase où Aristote affirme que « l’art imite la nature », car il dit aussi qu’il « achève ce qu’elle n’a pu mener à bien ». Si ce que nous avons dit est exact, ces deux membres de phrase ne s’opposent pas, mais se complètent. Imiter la nature, ce n’est pas la

die ontologische Grundlage der Ausnahmemöglichkeit der sekundären Prinzipien des Naturgesetztes. Die „Funktionen“ der menschlichen Kunst (*ars*) als eine Nachahmung der Idee und Vervollständigung der Welt gemäß der Natur sind der Grund, warum einige Handlungen trotz keiner Übereinstimmung mit den allgemeinen Regeln in bestimmten Fällen gerecht und angemessen sein können. Hiermit wird der Bruch der aristotelischen Lehre mit der platonischen Ideenlehre und mit der sophistischen Lehre in Bezug auf die menschliche Handlung klar gezeigt: Die Norm für das richtige Handeln sind weder die transzendenten Ideen noch der Mensch schlechthin. Besonders wird hiermit die Abgrenzung von Platon betont, für den die transzendenten Normen ein hohes Maß an Exaktheit besitzen. Aristoteles will sagen: Es gibt keine exakteren Normen als das Vernünftige²⁷⁹.

Zusammenfassung dieses Abschnittes: Eine Art der äußeren Handlung ist bei Thomas einerseits nicht wie bei Abelard ganz moralisch indifferent (und ob sie gut oder böse ist, ist nach Abelard daher nur von der Intention abhängig): Bestimmte Handlungen wie Diebstahl sind gemäß ihrer Natur allgemein böse; andererseits ist das „Naturgesetz“ nicht so rigide und absolut wie bei Petrus Lombardus (bei dem die Regeln bedingungslos befolgt werden müssen). Thomas erlaubt, wie Aristoteles, wegen des Ausnahmezustandes eine spezielle Zulassung der naturgemäß normalerweise moralisch schlechten Handlung. Diese Handlungen sind moralisch schlecht, weil ihr Objekt vernunftwidrige Elemente enthält. Die Ordnung der Vernunft, auf die sich das moralische Wesen der Handlungen bezieht, sind allerdings nicht die ersten Grundsätze, sondern die zweiten Gebote, welche wegen der Stofflichkeit nicht absolut gültig sind. Diese Zulassung ist keine Verneinung oder Zerstörung der zweiten Gebote, sondern eine Zustimmung der bestimmten Zufälligkeit der stofflichen Welt. Daher ist Thomas Gedanke weder als Proportionalismus noch als Absolutismus zu beurteilen: Es gibt eine bestimmte Natur der Handlung, wobei diese Ausnahmen davon erlaubt.

Deswegen ist es zwar möglich, dass das Gute in der Intention durch den unangemessenen äußeren Akt verdorben wird – und die These *quantum intendis, tantum facis* ist dann nicht gültig –, diese Verderblichkeit geschieht nicht bedingungslos bei der

redoubler inutilement, mais suppléer à ses défaillances, l'achever vers elle-même, non pas même l'humaniser, mais simplement la naturaliser. Imiter la nature, c'est rendre la nature plus naturelle, c'est-à-dire s'efforcer de combler la scission qui la sépare d'elle-même, de sa propre essence ou idée. En termes plus clairs, c'est utiliser la contingence contre elle-même pour la régulariser, pour faire en sorte que la nature du monde sublunaire imite, malgré sa contingence, l'ordre qui règne dans le Ciel.“

²⁷⁹ Vgl. Flashar, S. 185.

Handlung wie Diebstahl oder Tötung, es gibt nämlich Ausnahmestände, in denen bei diesen Handlungen von der Bestrafung abgesehen werden.

Die bisherige Forschung über die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel in der menschlichen (moralisch guten) Handlung befindet sich in der Domäne, welche „in unserer Macht liegt“ (*in potestate nostra*)²⁸⁰. Aber die äußere Bedingung kann das natürliche Gute einer Handlung beeinflussen und daher eine Rolle bei der Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel spielen. Dieser Einfluss wird in dem kommenden Abschnitt diskutiert.

3.7 Das natürliche Gute oder *bonum secundum genus* – das Gute im Sinne von Vollständigkeit des Seins

Anders als seine Vorgänger, welche den natürlichen Aspekt bei der *quantum-tantum*-Formel nicht betonen, ist diese Dimension für Thomas ein wichtiger Teil seiner Diskussion. In Abschn. 3.2 haben wir vier Aspekte einer guten Handlung aufgedeckt: Das generische (natürliche) Gute, das spezifische (moralische) Gute, das moralische Gutsein aufgrund der Umstände und das moralische Gutsein aufgrund des Zieles²⁸¹. Nur wenn all diese Aspekte der Handlung als vollständig „gut“ bezeichnet werden, ist die Handlung gut, d.h., erst wenn alle Aspekte treffend realisiert werden, wird das ursprünglich intendierte Gute vollständig realisiert – erst dann „tust du soviel, wie du intendierst“ (*quantum intendis, tantum facis*).

Die bisherige Untersuchung zeigt, dass sich die letzten drei Dimensionen auf die Vernunft beziehen und daher für die Moralität der Handlung relevant sind. Im Gegensatz dazu ist das generische Gute, nämlich die Handlung, die gemäß der „natürlichen“ Natur vollständig realisiert wird, zwar für das Gute unentbehrlich, beeinflusst die Moralität der Handlung aber nicht. Um den merkwürdigen Sachverhalt des natürlichen Guten zu illustrieren, wird zunächst die Konnotation des natürlichen Guten dargestellt, dann wird seine moralische Irrelevanz expliziert. Es wird dann die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf diesen Aspekt diskutiert. Am Ende

²⁸⁰ *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8, c.

²⁸¹ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 18, a. 4, c.: „Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.“

wird die ontologische Grundlage der Gültigkeit dargestellt.

Das generische Gute „befindet sich“ in der natürlichen Ordnung (im Gegensatz zur moralischen Ordnung), dessen Gut aus dem ihm entsprechenden Vermögen hervorgeht und daher dem moralischen Guten nicht direkt entspricht²⁸²: Es geht um die passende Substantialität oder Aktualität der menschlichen Seelenvermögen oder wie Thomas selbst sagt: „Bei den natürlichen Dingen besteht eine gute Handlung darin, dass sie mit der Natur des Handelnden übereinstimmt“²⁸³ – die passende Verwirklichung der Natur ist also das Kriterium des natürlichen Guten einer Handlung und nur die substantielle Form wird berücksichtigt²⁸⁴. Wenn es also um eine Verwirklichung geht, ist es eine nach der Natur bestimmte Verwirklichung, nämlich eine bestimmte Art des Aktes: Essen, Denken, Laufen usw. Dazu sagt Thomas in *S. th.*, q. 18, a. 1, c.:

Man muß über Gut und Schlecht bei Handlungen auf dieselbe Weise reden wie über Gut und Schlecht bei Dingen, und zwar deswegen, weil jedes Ding eine seinem eigenen Sein entsprechende Tätigkeit hervorbringt. In den Dingen aber hat ein jedes soviel Gutheit, wie es Sein hat; „gut“ und „seiend“ sind nämlich austauschbar [...]. Die Fülle des menschlichen Seins erfordert es beispielsweise, daß es eine Art Ganzes aus Seele und Leib ist, welches über alle Vermögen und Mittel der Erkenntnis und der Bewegung verfügt; wenn daher einem Menschen davon etwas fehlt, mangelt ihm auch etwas an der Fülle seines Seins. Wieviel etwas also an Sein hat, soviel hat es auch an Gutheit²⁸⁵.

Hier gibt es zwei ontologische Aspekte der Handlung: Der Akt als ein Seiendes (die ontologische Existenz des Aktes) und der Akt als derartiger Akt, nämlich die on-

²⁸² Über die beiden Ordnungen vgl. Aertsen (1996), S. 323: „He [sc. Thomas] considers two distinct orders, the good of natural things – the *bonum naturae* – and the good of human actions – the *bonum moris*. His consideration is based on the outcomes of his reflection on the good in general, namely, the convertibility and the difference between being and goodness.“ Vgl. auch Lottin (1961), S. 153 ff. „Il faut donc d’abord discerner une bonté d’ordre physique, étrangère à l’ordre moral. L’acte découle de la faculté, et celle-ci dérive de l’essence de l’être. Et donc puisque l’essence et la faculté sont choses bonnes, de même l’acte en tant qu’il procède de la faculté sera doté d’une bonté d’ordre physique.“ Und Steel (1992), S. 114-115: „When discussing moral issues, Thomas often distinguishes the *genus moris*, or *genus morale*, from the *genus naturae*, the former being the domain of morality (which, of course, encompasses both moral and immoral acts and dispositions), the latter being the domain of natural processes. Each genus has its own essential properties by which it is set apart from other genera, its own specific differences, and its own principles explaining and regulating it. If the ‘order of nature’ and the ‘order of morality’ are distinguished as two genera, it is impossible that the specifications of the one could explain the other. What is good or evil by nature is not necessarily so in the moral order, and vice versa.“

²⁸³ *De malo*, q. 2, a. 4, c.: „In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis.“ (39, 144-146, ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

²⁸⁴ Lottin (1961), S. 160: „Dans l’être de la nature, le premier élément requis pour la plénitude d’être qui leur convient, c’est ce qui les constitue dans leur espèce, à savoir la forme substantielle.“

²⁸⁵ „[...] [D]e bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur, [...] Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus, unde si aliquid horum deficiat alicui homini deficit ei aliquid de plenitudine sui esse“ (übers. v. Schönberger).

tologische *species* des Aktes²⁸⁶. Das ontologische Gute ist in beiden Sinnen voneinander verschieden, aber die beiden sind moralisch *irrelevant*, wie Thomas in *De malo*, q. 2, a. 4, c. sagt:

Daher muß schlicht gesagt werden, daß menschliche Handlungen an sich selbst gut oder schlecht und nicht alle unbestimmt sind, außer vielleicht insofern sie nur entsprechend ihrer Gattung betrachtet werden. Wie nämlich gesagt wird, daß das Lebewesen, insofern es Lebewesen ist, weder vernünftig noch unvernünftig ist, so kann gesagt werden, daß die menschliche Handlung, insofern sie Handlung ist, noch nicht die Natur eines sittlichen Guts oder Übels hat, wenn nicht etwas hinzugefügt wird, daß sie zu einer Art einschränkt. Obwohl sie auch aufgrund eben der Tatsache, daß sie eine menschliche Handlung ist, entfernter auch deshalb, weil sie eine Handlung ist, und noch entfernter deshalb, weil sie ein Seiendes ist, irgendeine Natur des Guten besitzt, aber nicht eines so beschaffenen sittlichen Guts, das darin besteht, der Vernunft gemäß zu sein [...] ²⁸⁷.

Die moralische Indifferenz der natürlichen Güter als „Gattungen“ ist also anders als die moralische Indifferenz als eine *species* der menschlichen Handlung, welche Thomas in *S.th.*, I-II, q. 18, a. 8, c. erwähnt: Der Grund ersterer Indifferenz stammt aus dem Verhältnis zwischen der Gattung und der Art und der Grund letzterer stammt aus dem Verhältnis zwischen den Arten gemäß der praktischen Vernunft. Im ersten Aspekt bleibt also die moralische Dimension unberücksichtigt und entfaltet sich nicht: Die moralische Handlung ist also eine Spezifizierung und eine Verwirklichung der natürlichen Handlung – die Handlung wird nämlich in die praktische Vernunft hineingebracht. Der artbildende Unterschied (*differentia constitutiva*) der moralischen Handlung liegt zwar „potenziell“ in der „Gattung“, wird aber noch nicht bestimmt²⁸⁸.

²⁸⁶ Belmans (S. 123-124) unterscheidet die beiden Aspekte sehr klar, den ersten Aspekt nennt er „ontologische Güte“ und den zweiten „die ontologische Ebene“. Die „ontologische Güte“ gilt „unterschiedlos für jede Realität“, während „die ontologische Ebene“ als *genus naturae* bezeichnet wird. Zu letzterer sagt er: „Diese Kategorie geht einem auf, sobald er die ontologische Ebene verlässt, wo der Begriff des Bösen keinen direkten Ansatzpunkt findet, um sich auf das zu konzentrieren, was sich als wirklich angemessen für ein menschliches Wesen erweist. Wenn daher diese zweite Ebene nicht mit der ontologischen Güte zusammenfällt, so ist sie dennoch ebensowenig identisch mit der moralischen Güte, die in der formellen Übereinstimmung eines Tuns mit dem Befehl der rechten Vernunft besteht. Wir haben hier einen ‚Zwitterbegriff‘ vor uns, der sich zwar auf das Tun des Menschen bezieht (*actus hominis*), aber dies nur insofern eine voll bewusste Wahl ausgeklammert wird. Dass man diese Abstraktion nicht vornehmen kann, ohne den eigentlichen moralischen Bereich zu verlassen, ist evident; übrig bleibt dann nur ein simples *operatum* unpersönlicher Natur, [...] und das uns einzig für die spekulative Vernunft zugänglich erscheint sobald diese über das lebendige Tun reflektiert – oder besser, über die Folgen, die sich daraus ergeben.“

²⁸⁷ „Et ideo simpliciter dicendum est: actus aliquos humanos esse secundum se bonos vel malos, et non omnes esse indifferentes; nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur, quod animal in quantum est animal, neque rationale neque irrationale est; ita potest dici, quod actus humanus in quantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens; licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non huius boni moralis quod est secundum rationem esse [...]“ (40, 221-234 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

²⁸⁸ Diese Analogie verhält sich genau wie die Analogie bei dem Verhältnis zwischen Mittel und Ziel, nämlich wie die Analogie des Verhältnisses zwischen der Wesenheit in der Gattung und der in der Art. Vgl. Thomas in *Über Seiendes und Wesenheit*: „So unterscheiden sich auch die Wesenheit der Gattung und die Wesenheit der Art nach dem Anzeigbar- und Nicht-Anzeigbarsein, obwohl die Weise der An-

Daher ist das ontologische Gut (noch) nicht moralisch.

Mit der These *quantum intendis, tantum facis* meint Abelard eigentlich, dass das Gute der menschlichen Handlung nur und vollständig von der Intention entschieden wird. Das natürliche Gute, nämlich die Durchführung der Intention in der Tat, spielt keine Rolle in Bezug auf das Gute der menschlichen Handlung. Im Gegensatz dazu ist das natürliche Gute für Thomas von Aquin die Wurzel oder die „Gattung“ der moralischen Handlung, welche die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel beeinflussen kann. Daher meint Thomas, dass die *quantum-tantum*-Formel wegen des natürlichen Guten ungültig sein kann. Denn bei der Durchführung des äußeren Aktes ist das Versagen der These aus dem äußeren Hindernis im äußeren Akt möglich. Thomas selbst hat ein Beispiel der Verneinung der These *quantum intendis, tantum facis* gegeben:

Dies [sc. das Versagen der *quantum-tantum*-Formel] kann nun beim äußeren Akt wiederum auf zweifache Weise geschehen: zum einen [...]; zum anderen aber der Hindernisse wegen, die bei einem äußeren Akt eintreten können und die zu beseitigen nicht in unserer Macht liegt; wenn zum Beispiel jemand nach Rom reisen möchte, dann aber Hindernisse auftreten, so dass die Reise sich eben nicht realisieren läßt (*S.th.*, I-II, q. 19, a. 8, c.)²⁸⁹.

Beim äußeren Akt der „Durchführung“ kommt keine weitere Bestimmung des Maßes des Guten bzw. keine Spezifizierung der Handlung mehr vor und das handelnde Vermögen wird direkt mit der erreichbaren Welt konfrontiert²⁹⁰. In der Natur

zeigbarkeit hier wie dort eine andere ist; denn die Anzeigbarkeit des Individuums gegenüber der Art geschieht durch die Materie, welche nach den Dimensionen bestimmt ist, die Anzeigbarkeit der Art aber gegenüber der Gattung geschieht durch den konstitutiven (artbildenden) Unterschied, der sich aus der Form des Dinges herleitet. Diese Bestimmung oder Anzeigbarkeit jedoch, die in der Art gegenüber der Gattung liegt, erfolgt nicht durch etwas, was nur in der Wesenheit der Art bestünde, aber in keiner Weise in der Wesenheit der Gattung wäre. Im Gegenteil, was immer in der Art liegt, das liegt auch in der Gattung, und zwar als (noch) nicht Bestimmtes. Wenn nämlich (z.B.) das Lebewesen nicht für das Ganze stünde, das der Mensch ist, sondern (nur) für einen Teil von ihm, dann würde es nicht von ihm ausgesagt, da kein integraler Teil von seinem Ganzen ausgesagt werden könnte.“ (*Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur. Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit, immo quicquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto praedicetur*) (371, 90-104 ed. Leon. XLIII).

²⁸⁹ „Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, [...]. Alio modo, propter impedimenta quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra remove, puta, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere.“ (übers. v. Schönberger).

²⁹⁰ Analog soll man die „anzeigbare“ Materie (*materia signata*) und die „nicht anzeigbare“ Materie erwähnen: Die erstere ist die durch die Dimensionen bestimmte Materie, während dieser materielle Charakter bei der letzteren nicht vorkommt. Vgl. *De ente et essentia*, 2 (20f.): „[...] [E]ssentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum. [...] [D]esignatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus [...]“ (370f., 85-94 ed. Leon. XLIII).

von „Werden und Vergehen“ ist ein Versagen hiermit nur möglich, wenn eine blinde Fügung vorkommt²⁹¹. Bei der moralischen Handlung ist dieselbe Art des „Risikos“ auch möglich: Das äußere Hindernis, dessen Prinzip nicht in uns liegt, kann die Realisierung stören, und das Ziel kann dann nicht erreicht werden, sodass man das entsprechende Gute nicht genießen kann. Beim hier dargestellten Beispiel will jemand nach Rom reisen, sein Ziel ist in diesem Fall, in Rom zu sein. Jetzt ist der Weg nach Rom wegen einer blinden Fügung wie (z.B.) wegen eines Erdbebens zerstört, das Gute des Zieles kann nicht realisiert werden, das *facere* im Sinne der Verwirklichung des Guten stimmt dann nicht mit dem Guten des *intendere* im Sinne von etwas bestimmtem Guten überein.

In *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8 wird das Wort *facere* allerdings in einem weiteren Sinne definiert: „Wie viel Gutes man *gemacht (facere)* hat“, kann etwas anderes als „wie viel Freude man am *geschaffenen* Gut hat“ (es nämlich genießen kann) bedeuten: Durch *facere* wird nur die menschliche Verantwortung berücksichtigt. In diesem Sinne steht die blinde Fügung außerhalb der Betrachtung. Wieviel Gutes *facere* enthält, ist nur von der Vernünftigkeit der Intention und des intendierten äußeren Aktes abhängig. Man findet daher in dem Text zwei Ansichten der Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel – in Bezug auf das geschaffene Gute und in Bezug auf die Moralität:

Aber in Beziehung auf die nebensächliche Belohnung, die in der Freude über irgendein geschaffenes Gut besteht, erwirbt der mehr, der nicht nur geben will, sondern gibt. [...] Wenn dennoch unter Absicht nicht nur ein Erstreben des Ziels verstanden wird, sondern das Wollen des Werks, so ist es im Guten und im Schlechten wahr, daß einer soviel tut, wie er anstrebt²⁹².

Die These *quantum intendis, tantum facis* ist in diesem Sinne gültig, wenn das Wort *intendere* hier alle intendierenden, menschlichen (d.h. vernünftigen) Teile einer Handlung bezeichnet und ohne die Realisierung des Genusses berücksichtigt wird. Unter diesem Aspekt wird die Grenze der Moralität einer Handlung klar gezeigt: Eine moralische Handlung unter dem *genus moris* hat ihre moralische Verantwortung bis zur Durchführung, welche durch die praktische Vernunft bestimmt wird. Es scheint, dass Finnis und Rhonheimer die *quantum-tantum*-Formel auch in diesem Sinne verteidigen²⁹³. Der Zufall, auf den wir keinen Einfluss haben, verringert die Moralität der

²⁹¹ Vgl. Aristoteles, *Phys.*, II, 4-6.

²⁹² „[...] [S]et per comparisonem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare, sed dat; [...] Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, set uoluntas operis, sic uerum est in bono et in malo, quod quantum aliquis intendit tantum facit.“ (34, 255-258; 35, 292-296 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

²⁹³ Finnis (2011), S. 167 („Intentions and Objects“), Rhonheimer (2008), S. 197.

Handlung weder, noch verdirbt er sie, er kann die Qualität der Handlung also, anders als die inadäquaten Umstände, welche die vernünftige Intention berücksichtigen soll, nicht verändern. Der Mangel an Verwirklichung ist ein Fehler, aber nur wenn der Fehler mit der Intention verbunden ist, ist er moralisch schlecht²⁹⁴. Daher ist es nicht der Fall, dass die Wirkung (*effectus*), die wir vernünftig erwarten können, sich im *genus moris* nicht genau umkehrt: Diese Wirkung müssen wir auch berücksichtigen und sie gehört auch zu der Moralität²⁹⁵.

Nachdem die Rolle der äußeren Bedingung bei der *quantum-tantum*-Formel geprüft wurde, ist die ontologische Grundlage zu untersuchen, warum die äußeren Bedingungen oder Hindernisse einerseits für das Maß des Guten der Handlung relevant sind, während sie für das Maß der Moralität der Handlung irrelevant sind.

Einerseits ist das ontische Gute nach Thomas statt des menschlichen Willens aber Gott zu verdanken: Die menschlichen Vermögen sind Kreationen des Guten und allmächtigen Gottes²⁹⁶, sie sind daher gemäß der Kreatur Gottes spezifiziert und ihre Verwirklichung ist auch derjenigen Natur gemäß, die Gott bestimmt. Eine menschliche Handlung ist daher überhaupt nur dann möglich, wenn Gott dem Menschen das Vermögen verleiht. Nur die Aktualitäten des Intellekts, des Willens und des befohlenen Vermögens des Menschen machen die menschliche Handlung aus und die Ursache dieser Vermögen ist der Wille und die Liebe Gottes²⁹⁷, daher müssen wir auch sagen, dass die Liebe Gottes die Voraussetzung für das ontische oder natürliche Gute der menschlichen Handlung ist und diese Liebe ist selbstverständlich nicht von unserem Willen abhängig.

²⁹⁴ Das ist die Ansicht Thomas' in *De malo*, q. 2, a. 2, c. Eine Analyse dazu vgl. Abschn. 4.1.

²⁹⁵ Finnis (2011), S. 167: „Does all this [sc. Quantum intendis, tantum facis] amount to saying that one's moral responsibilities are exhausted by one's responsibilities to choose or to exclude actions of certain types described *in genere moris*? By no means. *Bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu*. One has important responsibilities to avoid or prevent certain states of affairs which One has important responsibilities to avoid or prevent certain states of affairs which are not included within the description *in genere moris* of one's own or perhaps any one else's acts. Some of these states of affairs may be picked out as being within one's moral responsibility (that is, as being morally relevant circumstances) precisely by being foreseen *effects*, though side effects (*effects praeter intentionem*), of *one's own action*. Still, consequences (foreseen or unforeseen) which follow *praeter intentionem* from what one does are not part of what one does; they are within one's moral responsibility by virtue of moral principles and norms quite distinct from those reasons (those moral principles and norms) which require or exclude doing certain types of things.“

²⁹⁶ Pinckaers (1966), S. 162: „[...] tout être est bon parce qu'il est l'œuvre d'un Dieu bon et tout-puissant.“ Lottin (1961), S. 159: „[...] [T]out acte, en tant qu'acte, est bon, puisqu'il a Dieu comme auteur [...]“

²⁹⁷ Der Wille Gottes ist die Ursache aller Dinge, vgl. *S.th.*, I, q. 19, a. 4. Zum Verhältnis zwischen Gott und dem menschlichen Intellekt bzw. dem menschlichen Willen vgl. insbesondere *S.th.*, I, q. 105, a. 3 und a. 4.

Andererseits ist das natürliche Gute mit viel Zufall verbunden: Das endliche Seiende ist nicht so „seinsmächtig“, „daß [es] von sich aus die volle Unbestimmtheit der Materie zu bewältigen vermöchte“²⁹⁸. Daher ist das anzustrebende Gute zwar die Aktualität unserer Vermögen, die Aktualität ist allerdings ohne Gegenstand und entsprechende Umstände nicht möglich. Und der Gegenstand und die Umstände in der natürlichen Ordnung stehen, genau wie die Ursache der Vermögen des Menschen, nicht vollständig unter unserer Kontrolle. Die Hindernisse sind daher nicht anders als das materielle Element der Verwirklichung und können auftreten, egal ob die „Handlung“ von der praktischen Vernunft geprägt ist und egal ob die Hindernisse der praktischen Vernunft gemäß sind oder nicht. Daher können wir der Aussage von Kluxen einfach zustimmen: „Schließlich gibt es in dieser Welt den Zufall, jene Wirkung, die als solche (*per se*) keine eigene Ursache hat, sondern auf dem Zusammentreffen unabhängig verlaufender Kausalketten beruht, ein ausdrückliches Un-Wesen also, dessen Existenz die Kondition des materiellen Seienden in seiner Defizienz beleuchtet“²⁹⁹.

Der zweite Punkt ist für die *quantum-tantum*-Formel kritisch: Wir können die materiellen Elemente der Handlung nicht immer dominieren und daher können wir die Hindernisse (*impedimenta*) auch nicht immer aus eigener Kraft beseitigen (*non est in potestate nostra remove*)³⁰⁰.

Die klare Betonung des Hindernisses bei der *quantum-tantum*-Formel ist ein großer Beitrag des Thomas von Aquin. Und die Quelle dieses Gedankens ist sicherlich die Lehre des Glücks von Aristoteles. In *EN* I, 9 sagt Aristoteles:

Dennoch bedarf das Glück, wie gesagt, offenbar zusätzlich auch der äußeren Güter. Denn es ist unmöglich oder (zumindest) nicht leicht, werthafte Handlungen ohne Hilfsmittel zu tun. Bei vielen Handlungen benutzen wir Freude, Reichtum und politische Macht als eine Art von Werkzeugen. Ferner gibt es Dinge, deren Fehlen die Glückseligkeit trübt, wie gute Herkunft, wohlgeratene Kinder, Schönheit; denn wer sehr hässlich aussieht oder von niedriger Herkunft oder einsam und kinderlos ist, den kann man wohl nicht glücklich nennen, und noch weniger vielleicht den, der gänzlich schlechte Kinder oder Freunde hat oder gute, die gestorben sind. Wie wir gesagt haben, scheint das Glück also zusätzlich solche günstigen Umstände zu benötigen, weshalb einige das Glück mit dem glücklichen Zufall gleichsetzen, andere jedoch mit der Gutheit³⁰¹.

²⁹⁸ Kluxen (1998), S. 174.

²⁹⁹ Kluxen (1998), S. 174.

³⁰⁰ S.th. I-II, q. 19, a. 8 c. Vgl. Lottin (1923), S. 27: „[...] [L]a réalisation des moyens peut être entravée par des obstacles *indépendants du vouloir*“, kursiv von mir.

³⁰¹ Aristoteles, *EN*, I, 9, 1099a31-1099b9: „φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἵπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχωρήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητῶμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους· οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ' ἴσως ἦττον, εἴ τῳ πάγκακοι παῖδες εἴεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνήσκουσιν. καθάπερ οὖν εἵπομεν, ἔοικε προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας· ὅθεν εἰς

Der Mangel an bestimmten äußeren Elementen führt nach Aristoteles zum Unglück, nicht weil man mit dem Mangel ein schlechtes „unglückliches“ Gefühl hat, sondern weil die menschlichen Tugenden nicht realisiert werden: „Die Tugend ist auf einen Stoff angewiesen, an dem sie sich betätigen kann, und [...] eine ‚Welt‘ erfordert, d.h. Bedingungen, die nicht von uns abhängigen“³⁰². Denn „[d]ie Tugend hängt in ihren Daseinsbedingungen von der Welt ab“³⁰³. Und die Tugenden basieren auf der menschlichen Natur. Der Mangel an äußeren Bedingungen bedeutet also, dass unsere menschliche Natur, die menschlichen Vermögen nicht verwirklicht werden: Der Mensch als ein Wesen mit Potenz kann sich ohne äußere Bedingungen nicht verwirklichen, während diese Bedingungen in der diesseitigen Welt Kontingenz enthalten, deren Vorkommen daher auch zufällig ist: Der Mensch, sogar der Weise, unterliegt nach Aristoteles in Bezug auf die Autarkie einer unüberwindbaren Beschränkung³⁰⁴. „Denn unsere Natur ist, was das Betrachten betrifft, nicht autark“³⁰⁵.

Zusammenfassung dieses Abschnittes: Diesem sowie dem vorangegangenen Abschnitt ist zu entnehmen, wie die äußere Bedingung die menschliche Handlung und die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel beeinflusst: Ein moralisch schlechter Akt ist unter prekären Umständen zulässig und das Gute der Handlung kann wegen eines Hindernisses nicht realisiert werden. Das äußere Hindernis kann nach Thomas das Gute der Handlung beeinflussen, weil das natürliche Gute das Gattungsgute der Handlung ist. Das Gute bestimmt die Moralität der Handlung nicht, welche die Spezifizierung der menschlichen Handlung (*actus humanus*) ist und sich auf die Vernunft und auf die Intention bezieht, während das äußere Hindernis völlig außerhalb der Intention steht. Daher kann die Gültigkeit der These *quantum intendis, tantum facis* einerseits wegen der Fügung und des Hindernisses nicht gültig sein, wenn es um das geschaffene Gute der ganzen Handlung geht; andererseits ist das Maß der Moralität nicht davon geprägt, das Hindernis kann die Qualität der Handlung nicht verändern, also nicht verderben. Die *quantum-tantum*-Formel kann daher in beiden Hinsichten gültig und nicht gültig sein. Ontologisch gesehen ist die äußere Bedingung stofflich

ταὐτὸ τὰ τούτων ἐνιοὶ τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἕτεροι δὲ τὴν ἀρετήν“ (übers. v. Wolf).

³⁰² Aubenque (1997), S. 78 (die deutsche Übersetzung, S. 82): „[...] [L]a vertu besoin d’une matière pour s’exercer et [...] d’un « monde », c’est-à-dire de conditions qui ne dépendent pas de nous.“

³⁰³ Aubenque (1997), S. 82, (die deutsche Übersetzung, S. 85): „La vertu dépend du monde, quant à ses conditions d’existence.“

³⁰⁴ Vgl. Aubenque (1997), S. 80-81.

³⁰⁵ *EN* X, 9, 1178b33-34: „οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν“ (übers. v. Wolf).

und mit der Fügung eng verbunden, welche unsere Hand nicht greifen kann.

Die Moralität einer Handlung ist nicht von der Durchführung der Handlung abhängig. Das entsprechende Gute kann allerdings die entsprechende Unabhängigkeit nur gewinnen, wenn die Moralität mit der Gottesliebe verbunden ist, wobei sie nicht mehr das geschaffene Gute, sondern das wesentliche Gute gewinnt, welches das Thema des nächsten Abschnittes ist.

3.8 Die *quantum-tantum*-Formel als gültige These: Die Gottesliebe in der Pilgerschaft als das „wesentliche“ Gute

Die bisherige Untersuchung zeigt, dass die *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf das geschaffene Gute nicht gültig ist. In diesem Kapitel wird die andere Möglichkeit der Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel untersucht, nämlich wenn wir mit der These über die göttliche bzw. wesentliche Belohnung als das Gute diskutieren. Es werden zunächst die Texte gezeigt, in denen Thomas die Gültigkeit in diesem Sinne zugibt. Danach wird untersucht, was die göttliche bzw. wesentliche Belohnung bedeutet. Dann wird das Verhältnis zwischen dieser Belohnung und der natürlichen Moralität beleuchtet, während die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel überprüft wird.

In *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8, arg. 1 wird die These *quantum intendis, tantum facis* in der *Glosse* genannt, um zu beweisen, dass das Maß des Guten einer willentlichen Handlung nur vom Maß des Guten in der Intention abhängig ist³⁰⁶. In ad. 1 weist Thomas diesen Beweis dadurch zurück, dass er die Gültigkeit des Zitats beschränkt: Im Kontext der *Glosse* bezieht die *quantum-tantum*-Formel sich nur auf die Ansicht Gottes, ist aber nicht allgemein gültig. Er sagt nämlich Folgendes:

Die Glosse spricht hier mit Bezug auf das, was Gott ansieht, der insbesondere auf die Intention des Zweckes sieht. Daher sagt eine andere Glosse zur selben Stelle, daß „der Schatz des Herzens die Intention bedeutet, nach welcher Gott die Werke beurteilt“. Das Gutsein der Intention fließt, wie gesagt, in gewisser Weise auf das Gutsein des Willens über und macht so auch den äußeren Akt vor Gott verdienstlich³⁰⁷.

³⁰⁶ „Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. XII, bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona, dicit Glossa, tantum boni quis facit, quantum intendit. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.“

³⁰⁷ *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8, ad 1: „Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui praecipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa dicit ibidem quod thesaurus cordis intentio est, ex qua

Die Ansicht Gottes bedeutet also, wie Gott die Werke beurteilt. Hiermit wird nicht nur das Gute in der Intention, aber auch das Gute im äußeren Akt von Gott beurteilt. Aber weil das Gute des äußeren Aktes vom inneren Akt „überströmt“ (*redundare*), ist die Intention die einzige Quelle des Guten. In diesem Sinne ist die *quantum-tantum*-Formel nach der *Glosse* gültig.

In *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8 illustriert er durch das Beispiel des Almosengebens konkret, wie das Gutsein von Gott beurteilt wird und wie die *quantum-tantum*-Formel für die Ansicht Gottes gültig ist:

Wer nämlich den Willen hat, ein Almosen zu geben, und es nicht gibt, da er nicht die Möglichkeit dazu hat, erwirbt in Beziehung auf die wesentliche Belohnung, die in der Freude in Gott besteht, ein genauso großes Verdienst, als wenn er es gegeben hätte. Diese Belohnung entspricht nämlich der Liebe, der zum Willen gehört. Aber in Beziehung auf die nebensächliche Belohnung, die in der Freude über irgendein geschaffenes Gut besteht, erwirbt der mehr, der nicht nur geben will, sondern gibt. Er wird sich nämlich nicht nur erfreuen, da er geben wollte, sondern da er gegeben hat, und wegen all der Güter, die aus dieser Gabe hervorgehen³⁰⁸.

Die Freude in Gott (*gaudium de Deo*) ist die *wesentliche* Belohnung, welche Verdienst bei der Gottesschau (*visio Dei*) im jenseitigen Leben ist und entspricht der Ansicht und Beurteilung Gottes, d.h., das Gute stimmt mit der *quantum-tantum*-Formel überein: Egal ob der Akt durchgeführt wird, bleibt das Maß des Guten identisch.

Um zu erklären, wie das „Gute“ die göttliche Belohnung sein kann, wird gemäß diesem Text in *De malo* zunächst das Wesen der göttlichen Belohnung gezeigt. Dann

Deus iudicat opera. Bonitas enim intentionis, ut dictum est, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quae facit etiam exteriorem actum meritorium apud Deum“ (übers. v. Schönberger).

³⁰⁸ „Qui enim habet uoluntatem dandi eleemosynam et non dat quia non habet facultatem, tantumdem meretur quantum si daret per comparationem ad praemium essentielle, quod est gaudium de Deo; hoc enim praemium respondet caritati, quae ad uoluntatem pertinet; set per comparationem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum uult dare, set dat; gaudebit enim non solum quia dare uoluit, set quia dedit, et ex omnibus bonis quae ex illa datione prouenerunt“ (35, 250-260 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick). Das Verhältnis zwischen der Freude Gottes und der geschaffenen Freude ist hier nicht ganz klar dargestellt. Was Thomas hier meint, ist, dass man durch Almosen Gott erfreut. Almosen sind in diesem Verhältnis das Mittel oder der äußere Akt, während das Erfreuen Gottes die Intention oder der innere Akt ist. Und die Freuden des äußeren Aktes wie z.B. die Ehe, die Freude oder die Tugend (wie Nächstenliebe), die man bekommt, wenn man den Armen hilft, sind die geschaffene Freude. Das Verhältnis stellt Thomas in *In Sent.*, II, d. 40, a. 3 mit dem Beispiel des Märtyrers deutlich dar: „Ad praemium autem accidentale ordinatur per bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se: et ideo actus exterior adjungit aliquid ad praemium accidentale: verbi gratia, martyr in quantum exterius patitur, victoriam de adversariis fidei habet; et ex hoc sibi aureola debetur.“ In diesem Fall scheint „den Sieg zu haben“ und „Gold zu gewinnen“ nur das Mittel, den Beitrag des Märtyrers zu erfüllen und Gott zu verehren. Das Mittel oder das Objekt ist hiermit akzidentiell für die Freude Gottes relevant („C’est ainsi que l’act du martyre mérite la gloire spéciale de l’aureola qui ne sera pas conférée au simple désir du martyre“ Lottin 1954, S. 466). Die Unterscheidung der wesentlichen Belohnung von der akzidentiellen Belohnung scheint daher nur vorzukommen, wenn die Intention die Freude Gottes ist. Oder man kann sagen, alle diesseitigen Freuden sind wesentlich akzidentiell.

wird geprüft, ob diese Belohnung mit der geschaffenen Belohnung und der Moralität identisch ist; wenn es nicht der Fall ist, wird dargelegt, worin die Unterschiede liegen.

Das Maß des Guten in dieser theologischen Dimension, welches das Maß der wesentlichen Belohnung oder des Verdienstes ist, ist, wie im Text oben in *De malo* gezeigt, von der Gottesliebe des Willens abhängig. Bei dieser Dimension läuft alles wie bei dem jenseitigen Leben und bei der *visio Dei* ab: Bei der jenseitigen Handlung ist das Maß, wie sehr man das Wesen Gottes genießen kann, davon abhängig, wie sehr man Gott liebt. Das Maß des Guten oder des Genusses des Willens entspricht dem Maß der Gottesliebe. Aber das Liebe-Genuss-Verhältnis in der diesseitigen Handlung ist nicht identisch mit dem im jenseitigen Leben: Es ist zwar auch so, dass der Wille so viel Belohnung (*praemium*) genießt, wie stark seine Liebe Gottes ist, das Leben ist aber noch kein glückseliges Leben im vollständigen Sinne, sondern nur eine „Vorbereitung“ dazu und Thomas nennt diese diesseitige Phase „die Gottesliebe der Pilgerschaft“ (*caritas viae*) (*S.th.*, II-II, q. 24, a. 4, c).

Wie wir in Abschn. 2.4 schon gesagt haben, ist die mehr oder weniger starke Gottesliebe durch die Intensität oder die Glut der Gottesliebe bezeichnet. Dort ist das Maß der Intensität ein schon gegebener Zustand der Seele – denn die *visio Dei* ist das Ergebnis oder der Verdienst des diesseitigen Lebens. Hier wird die diesseitige Quelle des Maßes – die Graduierung der Intensität in der Pilgerschaft diskutiert.

Da Gehaben und Ausrichtungen in Hinordnung auf etwas ausgesagt werden, mag es nun klar sein, daß stark und schwach in den Gehaben und Ausrichtungen auf doppelte Weise betrachtet werden können. Einmal in sich, wie man von größerer oder geringerer Gesundheit spricht oder von größerer oder geringerer Wissenschaft, die sich auf mehr oder weniger erstreckt. – Auf die andere Weise nach der Teilhabe durch den Träger, wie nämlich die gleiche Wissenschaft oder Gesundheit in dem einen mehr Aufnahme findet als im andern, entsprechend der verschiedenen Eignung aus der Natur oder Gewöhnung. Denn Gehaben und Ausrichtung geben dem Träger nicht die Artbestimmtheit, auch schließen sie in ihrem Wesen keine Unteilbarkeit ein (*S.th.*, I-II, q. 52, a. 1, c.)³⁰⁹.

In *S. th.*, II-II, q. 24, a. 6 fragt Thomas, ob die Gottesliebe mit jedem Akt der Liebe gemehrt wird. Er ist der Meinung, dass die Gottesliebe eine (theologische) Tugend ist und der Liebesakt diese Tugend „vorbereitet“, und daher die Gottesliebe glutvoller (*ferventior*) macht, d.h. vermehrt:

So wächst auch die Gottesliebe nicht sofort mit jedem Liebesakt, aber jeder Liebesakt be-

³⁰⁹ „Sic igitur patet quod, cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII Physic., dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari. Uno modo, secundum se, prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit. Alio modo, secundum participationem subiecti, prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subiecto, neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem“ (übers. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 11).

reitet auf das Wachstum der Liebe vor, sofern der Menschen durch jeden Akt der Gottesliebe bereiter wird, der Gottesliebe entsprechend zu handeln; und indem die Bereitschaft wächst, bricht der Mensch aus in einen glutvolleren Liebesakt, der ihn dann zum Fortschritt in der Liebe weitreibt; und so wird die Gottesliebe dann wirklich gemehrt³¹⁰.

Hieraus wird die von Thomas im o.g. Text von *De malo*, q. 2, a. 2., ad. 8 erwähnte „Belohnung des Gottes“ ersichtlich: Es geht nicht um eine sofortige Belohnung, kein sofortiges Gutes, welches unser Wille als *finis quo* sofort genießen kann. Stattdessen geht es hier um die Vermehrung als eine Vorbereitung des nächsten gottesliebевollen Aktes und am Ende der jenseitigen Glückseligkeit, denn nur im jenseitigen Leben können wir uns direkt mit Gott konfrontieren. Und je mehr man bei dem Liebesakt an Intensität gewinnt, desto mehr hat man im kommenden Leben die Gottesliebe, und je mehr man Gottesliebe hat, desto mehr genießt man – wie wir im letzten Kapitel gesagt haben – das Wesen Gottes. In diesem Sinne entspricht die Belohnung dem Liebesakt, nicht im Sinne von der direkten Aktualität der Vermögen als das zu genießende Ziel (*finis quo*), sondern als Wachstum des Habitus der Liebe als die Vorbereitung des jenseitigen Genusses des jenseitigen Guten: Die Intensität oder die Glut des Liebesaktes entspricht der Gottesliebe bei der *visio Dei* durch das entsprechende Wachstum der Liebe als theologischen Habitus.

Daher ist es klar, dass die äußeren Hindernisse auf das Maß der Vermehrung der Gottesliebe keinen Einfluss ausüben: Die endgültige Verwirklichung des Aktes spielt bei der Intensität des Willens keine direkte Rolle. Das geschaffene Gute und die göttliche Belohnung diversifizieren sich ganz klar voneinander.

Die schwierigere Frage lautet aber: Entspricht die Belohnung von Gott der Moralität einer Handlung? Kann man also sagen: Wieviel Moralität in der Handlung ist, so viel Gottesbelohnung bekommt man? Wenn wir die Moralität als Vernunftmäßigkeit der moralischen Handlung definieren, ist das Wesen dieser Frage aber eigentlich: Entspricht die Gottesbelohnung der Vernunftmäßigkeit? Wäre dies der Fall, würde die Intensität oder die Glut der Gottesliebe wachsen, wenn wir gemäß der praktischen Vernunft handeln.

Um diese Frage zu beantworten, beantworten wir zunächst die folgende: Ist die Gottesliebe vom intellektuellen Vermögen abhängig? Dies ist sicherlich für Thomas

³¹⁰ „Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu“ (übers. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A).

der Fall, denn ein Akt ohne die Teilnahme des Intellektes kann kein menschlicher Akt (*actus humanus*) sein. Als Zusammenfassung der Lehre Aristoteles‘ sagt Thomas in *S. th.*, II-II, q. 58, a. 1, c.

Aristoteles schreibt nämlich im II. Buch seiner Ethik (c. 3; 1105a31), zum Tugendakt gehört 1. „daß man weiß, was man tut“, 2. „daß man überlegt und wegen eines ehrenhaften Zieles entscheidet“, 3. daß man „ohne Wanken handelt“³¹¹.

Diese drei Kriterien sind für die Gottesliebe und die entsprechende Handlung selbstverständlich auch gültig: Der Akt mit der Gottesliebe als Tugend braucht daher auch bestimmte Erkenntnisse³¹²: Man braucht die Erkenntnis der Gottesliebe – die Erkenntnis des Gegenstandes und des angemessenen Mittels, welche sicherlich die Aufgabe unseres intellektuellen Vermögens sind. Den Ergebnissen des letzten Abschnitts (Abschn. 2.4) ist zu entnehmen, dass die Einsicht über Gott nicht mit der praktischen Vernunft identisch ist, vielmehr geht es hauptsächlich um die theologische Einsicht, welche keine begriffliche Erkenntnis, nämlich eine durch den Abstraktionsprozess erhaltene Einsicht, sein kann³¹³. Die „Einsicht“ hier ist vielmehr wiederum der Glaube, welcher den intellektuellen Teil des Aktes der Gottesliebe aufbaut, genau wie Thomas in *S. th.*, I-II, q. 65, a. 5, c. sagt:

Wie daher einer mit einem anderen keine Freundschaft haben könnte, wenn er ihm mißtraute oder daran verzweifelte, je irgendwelche Gemeinschaft oder herzlichen Verkehr mit ihm haben zu können, so kann man auch keine Freundschaft mit Gott haben, worin die Gottesliebe besteht, wenn man nicht den Glauben, kraft dessen man an eine solche Gemeinschaft und einen solchen Verkehr mit Gott glaubt, und die Hoffnung hat, zu dieser Gemeinschaft zu gehören. Und so kann die Gottesliebe in keiner Weise ohne Glaube und Hoffnung sein³¹⁴.

Die Erkenntnis richtet sich nur auf Gott und ist daher in einem konkreten Akt nicht thematisch (und der konkrete Akt ist vielmehr nur für die Gottesliebe stofflich), d.h., sie ist nicht von dem konkreten Gegenstand der Handlung abhängig³¹⁵, stattdes-

³¹¹ „[...] [P]hilosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur sciens, secundo autem quod eligens et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur“ (übers. v. Groner, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 18).

³¹² Sherwin fasst es so zusammen (S. 228-229): „We note it here to show that St. Thomas’ portrayal of charity fulfills his own stated requirements for knowledge of a virtue and for the ability to engage in that virtue’s act: by knowing its paradigmatic acts, we can know what charity is: we can formulate a definition of it. We can engage in acts of charity because (a) we know which kinds of acts embody charity; (b) we freely choose them; and (c) we know something of charity’s due end, God.“

³¹³ Sherwin S. 231: „As the theory now stands, however, if there is a type of knowledge that influences charity’s striving, this knowledge is not a conceptual knowledge as St. Thomas understands this term: it is not knowledge of an object known to the intellect through a *species* existing within it and understood with the aid of the products of sensation (*phantasma*).“

³¹⁴ „Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discredere vel desperare se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest.“ (Hg. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 11).

³¹⁵ Über den Ausdruck „nicht thematische Erkenntnis“ (a-thematic knowledge), vgl. Sherwin,

sen handeln wir bei der diesseitigen Handlung so, wie wenn wir uns mit Gott konfrontieren: Wir lieben den Nächsten, *wie* wir Gott lieben, oder: Wir lieben den Nächsten im Namen Gottes und dieses „wie“ hat hier den Sinn von „als Quelle“ oder „als Grund“³¹⁶: Die Liebe zum Nächsten, zu unserem Leib und zu uns selbst ist die Mitteilung der Seligkeit. Dazu sagt Thomas in *S.th.*, II-II, q. 25, a. 12:

Die Freundschaft der heiligen Liebe gründet in der Mitteilung der Seligkeit. In dieser Mitteilung gibt es eines, das wir als Quellgrund betrachten müssen, aus dem die Seligkeit [in uns] einströmt, nämlich Gott; das zweite ist das was unmittelbar an der Seligkeit selbst teilhat, das ist der Mensch und der Engel; das dritten aber ist das, dem die Seligkeit durch ein gewisses Überquellen zugeleitet wird, nämlich der menschliche Leib. Das nun, was die Seligkeit einströmt, ist deshalb zu lieben, weil es die Ursache der Seligkeit ist. Das aber, was an der Seligkeit [unmittelbar] teilhat, kann auf einen doppelten Grund hin Gegenstand der Liebe sein: entweder weil es mit uns eins ist; oder weil es mit uns zusammengeschlossen (*consociatum*) ist in der Teilhabe an der Seligkeit. Und danach werden zwei Dinge angenommen, die aus der heiligen Liebe zu lieben sind: sofern nämlich der Mensch einmal sich selbst und dann den Nächsten liebt³¹⁷.

Daher können wir Folgendes behaupten: Die Almosengabe als ein Akt der Gottesliebe ist wesentlich eine diesseitige, vorläufige „Teilhabe“ der jenseitigen Gottesschau. Daher können wir behaupten, dass das Maß der Gottesbelohnung nicht von der praktischen Vernunft, sondern vom Glauben festgelegt wird.

Aus diesem Grund kann die natürliche Vernunftmäßigkeit ihre angemessene Belohnung ausnahmslos nur dann gewinnen, wenn sie mit dem Gottesglauben verbunden ist, d.h., nur die wesentliche Belohnung kann den Verdienst einer natürlichen Moralität garantieren. Es ist erforderlich, dass die natürliche Moralität die theologische Moralität, d.i. die Vernunftmäßigkeit mit der Gottesliebe, „transformiert“ wird³¹⁸.

S.231-232.

³¹⁶ In *S.th.*, q. 26, a. 11 diskutiert Thomas die Bedeutung von „wie“: Während Thomas in Arg. 2 behauptet: „[A]postolus dicit, ad Ephes. V, quod viri debent diligere uxores *sicut* seipsum“, erklärt er in ad. 2: „[I]n verbis apostoli *non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibi ipsi*, sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum est *ratio* dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.“ Das „wie“ ist hier also keine „Gleichheit“, sondern ein Grund (*ratio*), d.h., die beiden Arten von Liebe haben die gleichen Wurzel und realisieren sich gemäß der gleichen Wesenheit oder „Natur“, während die Wurzel und die Wesenheit (in diesem Fall) in der Selbstliebe liegen.

³¹⁷ „[...] [A]micitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et Angelus; tertium autem est id ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum“ (übers. v. Groner, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 18).

³¹⁸ Vgl. Lottin (1954(2)): „La fin dernière naturelle d'un être est l'épanouissement plénier, l'achèvement de sa nature, c'est-à-dire ce qui rassasie complètement ses aspirations profondes. Or, pour une créature raisonnable, cette fin ne peut être que l'exercice parfait de ses facultés rationnelles, intelligence et volonté. Et comme l'intelligence n'a de repos que lorsqu'elle saisit la cause première de tous les êtres, la fin dernière de l'homme ne peut être que la connaissance humainement possible de Dieu, cause première, et l'adhésion par l'amour de tout l'être à Dieu, dans la mesure où il est connu.“

Es besteht also noch kein *quantum-tantum*-Verhältnis zwischen der Gottesbelohnung und der Moralität, wenn die Verknüpfung der beiden noch nicht hergestellt ist. Und die diesseitige, akzidentielle Belohnung kann mit der Moralität wegen der möglichen Hindernisse nicht übereinstimmen.

Andererseits ist zu bemerken: Unser Intellekt muss im diesseitigen Leben wissen, wie Thomas in *S. th.*, II-II, q. 58, a. 1, c. (s.o.) sagt, welche Handlung überhaupt zur Gottesliebe dient. Dazu spielt die praktische Vernunft doch eine Rolle: Der Glaube bietet zwar das jenseitige Ziel (welches allgemein ist) und seinen Maßstab an, aber ob das Objekt oder die Umstände diesem Ziel entsprechen und wie hoch das Maß ist, liegt in der praktischen Vernunft, wie Thomas am Beispiel des Heiligtötens zeigt:

Wer nämlich die Heiligen töten will, um einen Dienst an Gott zu vollbringen, oder wer einen Diebstahl begehen will, um Almosen zu geben, scheint sicherlich eine gute Absicht zu haben, aber einen schlechten Willen. Deswegen wird auch die Absicht schlecht sein, wenn unter Absicht auch der Wille verstanden wird, so daß das Ganze als Absicht bezeichnet wird³¹⁹.

Die Intentionen, wie „einen Dienst an Gott zu vollbringen“ oder „durch Almosen zu helfen“, können zwar „Spezifizierungen“ des christlichen Glaubens, wie „Gott zu lieben“ und „den Nachbarn im Namen Gottes zu helfen“, sein, welche theologische „Grundbedürfnisse“ sind, und können daraus das Maß der Handlungen gewinnen, ihre Verwirklichung, sei es das Ziel oder das Mittel des Aktes, ist ohne die Bestimmung oder Feststellung der praktischen Vernunft nicht möglich: Die Heiligen zu töten schadet der göttliche Ordnung und ist daher kein geeignetes Objekt der Gottesliebe; der Diebstahl verdirbt die Handlung der Almosengabe. In diesem Sinne hängt die Handlung, welche die göttliche Belohnung anstrebt, wie der andere diesseitige menschliche Akt (*actus humanus*) auch von der praktischen Vernunft ab³²⁰.

Zusammenfassung dieses Abschnittes: Aus den Untersuchungen dieses Abschnitts geht hervor, dass die göttliche Belohnung bei einer diesseitigen Handlung

³¹⁹ *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8, 35. 296-302 ed. Leon. XXIII: „Qui enim uult occidere sanctos ut obsequium praestet Deo, aut qui uult facere furtum ut det eleemosynam, uidetur quidem habere intentionem bonam, set uoluntatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam uoluntas comprehendatur, ut totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala“ (übers. v. Schick).

³²⁰ Über das Verhältnis zwischen der Moralität und der Gottesliebe vgl. Gilby (1966), S. 142: „Morality is part of the business of living, and on this earth, not in heaven; it is a category affecting wayfarers, *viatores*, not those possessing eternal happiness, *comprehensores*; and it applies to their human acts, namely those done from deliberation and choice. [...] Morality consists in a relationship to our last end, and good morality when it is actual is also a motion towards it, an *intendere* or *intentio* issuing into effective practice. This *intentio* may be so strong, so that in one sense we are already there, in that by charity we cleave to God for himself. We have not completely arrived, however, for though God possesses our hearts, he is in our minds only like a notion, and his light of glory does not yet flood the rest of us, so that he appears like one of many things among which we may pick our choice. In this life, he appears as part of the discourse of human freedom, and it is to this that the norms of morality refer.“

eigentlich die Vorbereitung der Gottesliebe der kommenden *visio Dei* ist. Daher liegt ihr Genuss oder ihre Verwirklichung nicht im diesseitigen Leben. Der Zufall oder die blinde Fügung spielt deswegen hierbei keine Rolle. Das Maß des Guten im Sinne der göttlichen Belohnung wird folglich von dem christlichen Glauben festgelegt. Allerdings ist eine praktische Vernunft für die Verwirklichung der Belohnung unentbehrlich: Ohne ihre vernünftige Feststellung des angemessenen Objektes bzw. der Umstände wird die Gottesliebe verdorben. Daher ist die These *quantum intendis, tantum facis* hierbei zwar gültig, die Gültigkeit muss wie bei der Moralität verstanden werden, i.e., das Wort *intendere* enthält nicht nur die Intention des bestimmten Maßes des Guten, aber auch den passenden Gegenstand und die passenden Umstände, welche ohne die praktische Vernunft nicht vorliegen können. Umgekehrt kann die natürliche Moralität das entsprechende Maß der Belohnung nur sichern, wenn sie mit der Gottesliebe verbunden ist. Und dann wird man die entsprechende wesentliche Belohnung im jenseitigen Leben gewinnen.

3.9 Zusammenfassung

Das Gute einer Handlung stammt ursprünglich aus den natürlichen Neigungen des Menschen und wird durch den vernünftigen Willen moralisch transformiert. Dabei ist das Gute noch allgemein und nicht direkt realisierbar, denn die Aktualität des Seelenvermögens als *finis quo* muss auf einem bestimmten individuellen Gegenstand realisiert werden. Daher muss die praktische Vernunft (das Gewissen) das allgemeine Gut bestimmen und beschränken: Sie wählt nämlich dasjenige Objekt, das das Ziel am besten erfüllen kann. Hier kann die praktische Vernunft das Maß des Objektes falsch erfassen, sodass das Gute dadurch nicht so sehr realisiert wird, wie es die Vernunft einschätzt. Die *quantum-tantum*-Formel kann ihre Gültigkeit dadurch dem Maß nach verlieren. Die Aufmerksamkeit des bestimmten Umstandes, die persönliche Bevorzugung, und die Emotion können bei der Wahl des Gegenstandes auch eine Rolle spielen.

Im inneren Akt muss die praktische Vernunft erwägen, ob die Art der Handlung, das Objekt des Aktes, die Umstände und die Wirkung angemessen sind. Die Unangemessenheit der Elemente kann während des Verwirklichungsprozesses die Handlung verderben. Die *quantum-tantum*-Formel kann anbei die Gültigkeit qualitativ verlieren.

Wenn die Intention ihr Ziel nicht direkt erreichen kann, d.h., wenn die Intention die geplante Realisierung nicht einstufig erledigen kann, dann braucht sie einen zusätzlichen äußeren Akt in der Intentionsordnung, um die nötige Bedingung hervorzu- bringen oder das geplante Gute teilweise zu realisieren. Egal ob dieser äußere Akt akzidentiell oder wesentlich an der Intention haftet, die praktische Vernunft wird immer wie bei dem inneren Akt das Maß des Guten richtig einschätzen und die Angemessenheit des Objektes, der Umstände und die Wirkung berücksichtigen. Die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel kann wie im inneren Akt wegen eines Fehlers des Intellekts qualitativ oder dem Maß nach während des äußeren Aktes verlorengehen.

Beim äußeren Akt kann auch ein blinder Zufall als Hindernis auftreten, was die Realisierung des Guten behindern kann. Daher gibt es eine weitere Möglichkeit der Ungültigkeit der *quantum-tantum*-Formel, welche sich auf den natürlichen Aspekt des Handlungsguten bezieht.

Anders als die moralische Handlung, welche dem geschaffenen Guten dient, sichert die Handlung für die göttliche Belohnung (eigentlich die Vorbereitung der *visio Dei*) die entsprechende vollständige Glückseligkeit: Durch diese Handlung gewinnt man ein gewisses Maß an Intensität der Gottesliebe, welche das Maß des Genusses des Wesens Gottes im jenseitigen Leben bestimmt. Daher liegt ihr Genuss oder ihre Verwirklichung nicht im diesseitigen Leben. Der Zufall oder die blinde Fügung spielen hierbei keine Rolle. Außerdem wird das Maß des Guten im Sinne der göttlichen Belohnung nicht vom Gewissen, sondern von dem Glauben festgelegt. Allerdings ist eine praktische Vernunft für die Verwirklichung der Belohnung unentbehrlich: Ohne ihre vernünftige Festlegung der Art der Handlung, des Objektes, der Umstände etc. kann man diese Vorbereitung als das Gute ihrer Natur gemäß nicht erledigen. Daher ist die These *quantum intendis, tantum facis* hierbei nur gültig, wenn man mit dem Verb *intendere* nicht nur die Intention, die ein bestimmtes Gut intendiert, sondern den ganzen intendierenden Akt bezeichnet. Die menschliche natürliche Moralität, deren Würde zwar auch nicht von den Hindernissen angetastet wird, verdient erst die entsprechende Belohnung ausnahmslos, wenn diese Moralität sich an Gott als letztem Ziel orientiert.

Insgesamt wird die Gültigkeit der These *quantum (bonum) intendis, tantum (bonum) facis* von Thomas in zwei Arten der Handlung betrachtet: Beim geschaffenen Guten ist die These einfach nicht gültig und alle drei Abweichungsmöglichkeiten der These, die Thomas in *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8, c. erwähnt, bleiben zutreffend: Die Ange-

messenheit des Guten in der Intention mit der Realisierung ist nämlich von der Bestimmung des Maßes, von der angemessenen Verwirklichung und vom Zufall abhängig und der letzte kann außerhalb der Vernunft liegen. Daher gelingt die Verwirklichung der Seelenvermögen (nämlich das geschaffene Gute) nicht immer, auch wenn die Handlung vernunftmäßig ist. Im Gegensatz dazu ist das Gute als die wesentliche, göttliche Belohnung vom äußeren Zufall unabhängig: Für die Handlung als eine Vorbereitung der *visio Dei* ist es gleichgültig, ob die Seelenvermögen bei einer Handlung wirklich vollendet werden. Sinnvoll ist nur, ob die Handlung eine angemessene Vorbereitung der jenseitigen Glückseligkeit ist und wieviel Gottesliebe darin steckt. Die *quantum-tantum*-Formel kann im lockeren Sinne des *intendere* gültig sein. Dieser Aspekt bietet eine Möglichkeit für die Moralität, dass ihr Verdienst nicht vom äußeren Glück abhängig ist.

Das Ergebnis dieses Abschnittes über die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel kann durch folgende Tabelle zusammengefasst werden:

		<i>Bonum creatum</i> (das akzidentielle Gute)	<i>Bonum de Deo</i> (das wesentliche Gute)
Wodurch wird das Maß des Guten festgelegt?		Die Natur des Menschen und die praktische Vernunft	Die Gottesliebe und die praktische Vernunft
Kann sich das Maß des Guten wegen dieses Elements verändern, sodass die <i>quantum-tantum</i> -Formel ungültig wird?	Bestimmung des Maßes des Guten	Ja	Ja
	Art der Handlung, Gegenstand, Umstände und Wirkung	Ja	Ja
	Äußerer Zustand	Ja	Nein
Ist die <i>quantum-tantum</i> -Formel gültig?		Nein	Nein (wenn <i>intendere</i> = <i>intentio</i>); Ja (wenn <i>intendere</i> = der intendierte ganze Akt)

Dies Ergebnis zeigt m.E., dass Thomas einerseits die peripatetische Tradition respektiert, dass das geschaffene Gute ohne die äußeren angemessenen Zustände unmöglich ist. Andererseits überwindet die menschliche Handlung durch die Anerkennung und Praktizierung des christlichen Glaubens diese Beschränkung. Die beiden Doktrinen werden auf diese Weise gleichzeitig bewahrt.

Die bisherigen Untersuchungen zeigen die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel auf der Seite der Handlungs natur, d.h., wir überprüfen, ob das intendierte Gute auch im gleichen Maß verwirklicht und von uns genossen werden kann. Aber wie seine Vorgänger erwähnt Thomas, dass die *quantum-tantum*-Formel auch im bösen Akt erforscht werden kann, was die Aufgabe des folgenden Kapitels ist.

4 *Quantum malum intendis, tantum malum facis?* Das Maß der moralisch schlechten Handlung

In diesem Kapitel wird untersucht, ob die *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf die moralisch schlechte Handlung gültig ist. Zunächst wird überlegt, was die schlechte Handlung überhaupt ist und warum sie als Sünde benannt werden kann (4.1). Dann soll die Fragestellung behandelt werden, inwiefern eine Sünde eine Schwere hat (4.2) und inwiefern die Schwere ein Maß hat (4.3). Denn die Sünde kann sich auf geistliche und körperliche Gegenstände beziehen und die Sünde kann tödlich und lässlich sein, daher wird die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel jeweils bei der tödlichen geistlichen Sünde direkt gegen Gott (4.4), bei der tödlichen, körperlichen Sünde gegen das Geschaffene (4.5) und bei der lässlichen Sünde (4.6) untersucht. Nach der Zusammenfassung (4.7) wird im Exkurs die Reziprozität des Maßes der moralischen Handlung skizziert.

4.1 Was ist Sünde?

Um die Gültigkeit der These *quantum intendis, tantum facis* in Bezug auf die moralisch schlechte Handlung sinnvoll zu diskutieren, fragen wir uns zunächst, was das Schlechtsein der menschlichen Handlung (*malum actionis <humanae>*)³²¹ ausmacht, so dass beleuchtet wird, warum Thomas die moralisch schlechte Handlung eine Sünde nennt und welche Eigenschaften die Sünde hat. In diesem Abschnitt werden zunächst das Wesen und die Arten der moralisch schlechten Handlung bzw. Sünde nach Thomas angegeben (4.1.1). Dann wird das Verhältnis zwischen Sünde und Intentionalität dargestellt (4.1.2, um die Untersuchung des Gültigkeitsproblems in den folgenden Abschnitten vorzubereiten.

4.1.1 Wesen der üblen Handlung

Am Anfang von *De malo* sagt Thomas, dass das Übel (Schlechtsein, *malum*) die Beraubung eines besonderen Guten, d.h. die Beraubung von etwas bestimmtem Er-

³²¹ Den Terminus „*malum actionis*“ findet man z.B. in *S.th.*, I-II, q. 18, a. 2, c. Mit dem Wort „*actio*“ meint Thomas selbstverständlich hier den menschlichen Akt (*actio humana*).

strebenswerten ist. Weil das Sein und das Gute konvertibel sind, muss das Übel auch eine Verneinung des Seins sein. Aber nicht jede Abwesenheit von Gutem oder Sein ist Übel: Die Abwesenheit von Flügeln ist gemäß der menschlichen Natur also kein Übel für den Menschen, denn Flügel sind nichts, was für den menschlichen Körper gemäß seiner Natur geeignet und erstrebenswert ist. Das Übel eines Dinges ist vielmehr die Abwesenheit der gemäß seiner Natur angemessenen Verwirklichung, welche für ihn erstrebenswert ist³²². Das Übel kann also nur eine Beraubung eines besonderen Guten sein und es selbst ist kein Etwas:

Daher sage ich, daß das Übel kein Etwas ist. Hingegen ist dasjenige, dem es widerfährt, schlecht zu sein, ein Etwas, insofern das Übel nur ein besonderes Gut entzieht, wie auch die Blindheit selbst kein Etwas ist. Dasjenige hingegen, dem das Blindsein widerfährt, ist ein Etwas (*de malo*, q. 1, a. 1, c.)³²³.

Ein Übel kann es also nur geben, wo schon ein Seiendes und ein Gutes da sind. Aber dass das Übel nicht „Etwas“ ist, bedeutet immer noch nicht, dass es das Übel nicht „gibt“, nur wird die Behauptung „es gibt Übel“ nicht im Sinne eines Gegenstandes, einer „positiven Realität“, verstanden, d.h., ein Übel existiert nicht selbstständig in der äußeren Welt mit seiner eigenen Natur oder Wesenheit, sondern in Sinne des Bestehens eines Dinges: Eine Behauptung wie „ein Nicht-Erstrebenswertes besteht in etwas“ ist eine wahre Prädikation von etwas³²⁴. Das Übel ist also der treffende Zustand der geschuldeten Verwirklichung.

Der oben genannten Mangel als Übel geschieht beim endlichen Seienden, welches

³²² Vgl. Aertsen (1996), S. 330f.: „Every being as being is good, being and good are convertible. [...] The consequence of this thesis is that the character of ‘being’ is denied to evil, since evil is the opposite of the good. [...] Yet not every absence of good and being is an evil. That a human being, for example, has no wings is not an evil for him, because the possession of wings does not belong to human beings by nature. Evil is not a pure negation, but a privation, that is, the absence of what is proper to a thing by nature and what it ought to have. A thing is said to be evil when its potentiality is deprived of its proper act. The opposition between good and evil is a privative one.“ Kluxen (1998), S. 175: „Das Übel ist nicht das bloße Fehlen irgendeines Gutseins, sondern das Fehlen jener Vollkommenheit, die dem Seienden ‚geschuldet‘ ist (*privatio boni debiti*).“ Vgl. auch: Wippel (2016), S. 22.

³²³ „Vnde dico quod id quod est malum non est aliquid, set id cui accidit esse malum est aliquid, in quantum malum priuat nonnisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est cecum esse non est aliquid, set id cui accidit cecum esse, est aliquid“ (6, 237-242 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

³²⁴ Aertsen (1996), S. 331: „For Thomas, however, the doctrine of evil as a privation does not mean the denial of the existence of evil. He states, that ‘there is evil in the world. Experience teaches and reason shows this fact’. But what is the meaning of ‘is,’ when we state that there is evil? Does the ‘being’ of evil imply that evil is a thing with a nature or essence, he asks, appealing to the thesis of the convertibility of *ens* and *res*? In this context Thomas introduces the twofold division of being [...] The first mode of being is ‘outside the mind’ and is divided by the categories. In this sense ‘being’ and ‘thing’ are convertible, and no privation is a being or thing. The second mode is ‘being as what is true’ and signifies the truth of a propositional combination of subject and predicate. According to this second mode, anything about which a true proposition can be formed can be called a ‘being.’ In this sense we can affirm that ‘there is evil,’ but this statement does not remove the privative character of evil. The affirmation of the existence of evil in the world does not mean that evil is a positive reality, a thing with a nature or essence“. Vgl. auch: Wippel (2016), S. 21-22.

mit der Materie verbunden ist, denn, nur wenn das Wesen nicht bei sich ist, ist die Vollendung eines Dinges fehlbar. In diesem Fall kann die Verwirklichung in der Materie geschehen oder nicht³²⁵. Und dieses Prinzip des Übels ist auch für das Übel des Menschen und für das der menschlichen Handlung gültig, denn der menschliche Intellekt und der menschliche Wille sind noch nicht vollendet und entwickeln sich während der Zeit und in Einzelakten³²⁶. Daher ist der Mensch schon auf der Ebene der Natur in mannigfacher Weise wie alle materiellen Wesen fehlbar: Er versteht etwas falsch oder will nicht gerecht³²⁷ handeln, und daher handelt er falsch. Diese falsche Handlung als Übel ist vernunftwidrig und daher moralisch schlecht und das Übel ist hier das Schlechtsein der menschlichen Handlung:

Bei menschlichen Handlungen nun wird „gut“ und „schlecht“ unter Maßgabe der Vernunft prädiert, weil es, wie Dionysius sagt „das Gute für den Menschen ist, gemäß der Vernunft zu sein, das Üble jedoch das, was gegen die Vernunft ist“³²⁸.

Im Vergleich dazu gibt es bei der rein immateriellen Substanz wie den Engeln keinen Stoff, daher kommen das Werden, Vergehen und der davon abhängige Misserfolg als *peccatum naturae* bei ihnen nicht vor³²⁹. In diesem Fall bleiben die intellektuelle Seele und ihre Funktion – der Wille – immer gemäß ihrer Natur.

Aber Engel können in einem anderen Aspekt schuldig sein, nämlich im – wie Kluxen es nennt – zusätzlichen übernatürlichen: Die intellektuelle Substanz hat noch eine zusätzliche Vollkommenheit³³⁰. Wenn die intellektuelle Substanz ihre natürliche

³²⁵ Kluxen (1998), S. 173-174: „Je weniger ein Wesen das zu seiner Vollendung Gehörige von Hause aus bei sich hat, um so eher gibt es die Möglichkeit des Zurückbleibens hinter dem Geschuldeten, des ‚Fehls‘ (*peccatum*), des Übels. Vorzüglich gibt es ein Übel demnach im Bereich jenes endlichen Seienden, welches ebensowohl sein als auch nicht sein kann (*quod possibile est esse et non esse*), also des materiellen Seienden, das dem Entstehen und Vergehen unterliegt.“

³²⁶ Kluxen (1998), S. 178: „[...] [E]r [sc. der Mensch] [existiert] zudem nicht in der Lichtheit des Selbstbesitzes, sondern in einem sich entwickelnden Verstehen und Wollen, das sich in der Zeit und in Einzelakten ausbreitet, in einer Folge von Zuständen, deren einer immer den anderen überholen kann, die einander entgegengesetzt, einander aufhebend oder einander stützend, einander vollendend sein können [...]“

³²⁷ Ebd. S. 179: „Hat aber der reine Geist von Natur aus sein Zukommendes immer schon bei sich, so ist der Mensch schon auf dieser Ebene in mannigfacher Weise fehlbar, so wie alle materiellen Wesen, und auch tatsächlich immer wieder fehlend. Nicht erst in der Heilsordnung, sondern schon auf der Ebene der bloßen Natur gibt es, wie die Fehlbarkeit des physischen Wesens, so die des irrenden Verstandes und des unrechten Willens.“

³²⁸ *S.th.*, I-II, q. 18, a. 5, c.: „In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem“ (übers. v. Schönberger).

³²⁹ Vgl. Kluxen (1998), S. 175-176: „Bei ihnen fällt die Möglichkeit einer substanziellen Veränderung gänzlich fort; die Form, die zum Sein nicht auf die Materie angewiesen ist, hat alles ihr von ihr selbst her Zukommende von Anfang an bei sich und braucht sich nicht gegen ein anderes durchzusetzen; ihr fehlt nichts, aber nicht, weil sie, wie das niedrigstehende Einfache, zu ihrer gemäßen Vollkommenheit nur wenig bedürfte, sondern weil sie ihre Vollkommenheit in der Einfachheit des Immateriellen besitzt. Ein ‚*peccatum naturae*‘ ist bei ihnen nicht denkbar.“

³³⁰ Ebd. S. 176: „Ein Fehl, ein Zurückbleiben hinter dem Geschuldeten, ist bei den immateriellen Sub-

Vollkommenheit schon für genügend hält und wenn sie ihre höchste Möglichkeit nicht verwirklicht, dann kommt es zum Ausbleiben der Verwirklichung. Weil die übernatürliche Wesenheit eine von seiner Natur her noch bessere Vollkommenheit ist, ist die Ablehnung der Vollkommenheit auch vernunftwidrig und moralisch schlecht. Theologisch wird diese moralisch schlechte Handlung Sünde genannt und zwar Sünde der „Beleidigung Gottes“: Engel können ihren Intellekt und Willen vollständig steuern und ihre Entscheidungen mit einer vollständigen Durchsichtigkeit der Wahrheit treffen: Diese genannte Abwesenheit ist daher eine positive Ablehnung der höheren Ordnung³³¹. Eine solche Sünde ist auch beim Menschen möglich: Der Mensch kann im konkreten Zustand freiwillig entscheiden, diese übernatürliche Erhöhung nicht zu realisieren³³². Die Sünde ist nämlich auch die Beleidigung Gottes. In diesen Fall geht es weder um den Irrtum (*error*), „der in einer Wahrheitsannahme von etwas Falschem beruht“, noch um die Unkenntnis (*ignorantia*), welche „eine Privation von Wissen in seiner grundlegenden Hinsicht, nämlich in Hinblick auf den *habitus principiorum*, den die Seele in der Einkehr in sich selbst in einem Akt der Einsicht (*intellectus*) gewinnt“, vielmehr geht es um das „bloßen Nichtwissen (*nescientia*), als einer Negation von Wissen“, welches auch bei den Engeln möglich ist³³³.

Hiermit wird festgestellt, dass es beim Menschen zwei Arten von Fehlern gibt: Einerseits, weil die Verwirklichung der angemessenen Natur, andererseits, weil die übernatürliche Verwirklichung absichtlich ausbleibt. Aber nicht nur die zweite Art kann Sünde genannt werden, die erste Art der moralisch schlechten Handlung ist auch

stanzen nur in dem Falle denkbar, daß sie in einer Tätigkeit, die über den Bereich des ihnen von Natur Eigenen hinausgeht, den Erwerb einer zusätzlichen Vollkommenheit – die dann eigentlich ‚übernatürlich‘ wäre – sich aufgeben finden.“

³³¹ Ebd., S. 177: „Wird aber die theologisch erschlossene Wirklichkeit spekulativ durchdrungen, so zeigt sich unschwer, daß die reine Intelligenz nur irren und fehlen kann, sofern sich ihr ein Übernatürliches im Bereich ihres endlichen Erkennens zeigt, dem sie, als endlich Erscheinendem, ihre Zustimmung verweigern kann, dessen Angemessenheit für ihre Vervollkommenung, als die eines Übernatürlichen, nicht ohne weiteres und von der Natur her sich aufdrängt; sie setzt sich selbst und ihre natürliche Vollkommenheit als genügend, stellt sich so gegen die höhere Vollendung der positiven Heilsordnung und verfehlt damit dann nicht nur diese, sondern auch die höchste Möglichkeit, die sich von ihrer eigenem Natur her – wenngleich nur abstrakt ergibt. Als positive Setzung gegen die höhere Ordnung ist dieser Fehl nicht nur Privation des (positiv) geschuldeten Gutes, sondern zugleich konträr dazu; er ist nicht nur ein ‚Übel‘, sondern er ist ‚böse‘. Die Perversion des Dämons ist am meisten dem Guten entgegengesetzt: ‚corruptio optimi pessima‘. Theologisch heißt dieser Fehl aus Bosheit ‚Sünde‘, und er ist aufzufassen als eine Beleidigung Gottes.“

³³² Ebd., S. 178: „Dasselbe Verhältnis wie bei den Engeln und Dämonen findet sich beim Menschen, mit den gleichen Folgen, wieder, wenn man ihn in Hinsicht auf die Heilsordnung betrachtet; hinzukommt aber, daß der Mensch im konkreten Zustand des gegenwärtigen Lebens sowohl eine Minderung, die sich bis in naturhafte Bereiche erstreckt, in der Erbsünde erfahren hat, als auch eine Erhöhung durch die Erlösung.“

³³³ Vgl. Speer (2000), S. 361. Vgl. *De malo*, q. 3, a. 7, c.

eine Art der Sünde, denn beide Arten der menschlichen Handlungen, welche willentlich sind, erfüllen das Kriterium der Sünde, nämlich eine bestimmte Abwesenheit³³⁴ und zwar die Abwesenheit der Berücksichtigung der Regeln der Vernunft und des göttlichen Gesetzes: Insofern eine Handlung nicht gemäß der Vernunft, d.i. vernunftwidrig (das ist das Kriterium des moralischen Schlechtseins), oder gemäß dem göttlichen Gesetz stattfindet, ist sie sündig: Die Sünde ist nämlich „non-considération de la règle“³³⁵. Bei der Nicht-Berücksichtigung der Regel geht es allerdings nicht um die Abwesenheitsmöglichkeit, nämlich die willentliche Freiheit, die Gott uns verleiht, vielmehr um den Akt, den wir begehen³³⁶.

Zur Bestätigung der Definition der Sünde ist der Text in *De malo*, q. 2, a. 2, c. als Beweis anzuführen: In dem Artikel geht es um die Frage, ob die Sünde ausschließlich in der Handlung des Willens besteht (*utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum*). Wenn der Akt des Willens (*actus voluntatis*) im engeren Sinne als innerer Akt verstanden wird, wird die These dadurch verneint, dass die Bezeichnung der Sünde die ganze Missgestaltetheit der Handlung ist. Wenn sie hingegen als die intendierte Handlung verstanden wird, dann ist die These wahr, denn wir sind nur für absichtliche Fehler verantwortlich. Als Voraussetzung stellt Thomas fest, dass die Sünde eine missgestaltete Handlung ist, d.i. eine Handlung, die von der Vernunft oder den Gesetzen Gottes abweicht:

Es ist aber notwendig, in der Sünde nicht nur die Mißgestaltetheit (*deformatas*) an sich ins Auge zu fassen, sondern auch die der Mißgestaltetheit zugrunde liegende Handlung. Denn die Sünde ist nicht die Mißgestaltetheit, sondern die mißgestaltete Handlung. Die Mißgestaltetheit der Handlung besteht aber darin, **daß sie von der erforderlichen Regel der Vernunft oder dem Gesetz Gottes abweicht**. Diese Mißgestaltetheit findet sich aber nicht nur in der inneren Handlung, sondern auch in der äußeren. Aber dennoch kommt die Tatsache, daß eine äußere mißgestaltete Handlung einem Menschen als Schuld angerechnet wird, vom Willen her. Auf diese Weise ist offensichtlich, daß die Sünde nicht nur in der Beraubung und auch nicht nur in der inneren Handlung, sondern auch in der äußeren Handlung besteht, wenn wir alles, was in der

³³⁴ Maritain (1963), S. 39: „La cause du mal de l'action, est toujours un défaut ou une défaillance, un *defectus* dans l'être ou dans les puissances opératives de l'agent. L'action de boiter a pour cause un *defectus* du système moteur.“

³³⁵ Maritain (1963), S. 38, „non-consideration of the rule“ (1942), S. 32. Maritain (1963) lobt diese Lehre als „Une découverte métaphysique de première grandeur, absolument fondamentale et sans laquelle aucune philosophie du mal n'est possible“ (S. 38). Vgl. Wippel (2016), S. 27ff.

³³⁶ Maritain (1963), S. 40: „Quand saint Thomas dit que la non-attention à la règle doit être préconsidérée au mal moral, il s'agit donc avant tout d'une *priorité de nature*. Dans ce tout concret, agir sans considérer la règle, il y a deux instants à distinguer, sinon selon le temps – c'est une question que nous verrons tout à l'heure – du moins selon l'ordre ontologique. Premier instant de nature : ne pas considérer la règle, ce qui est une pure soustraction d'être, *mera negatio*, une pure absence d'un bien *non dû*. Et, *second instant de nature* : agir avec cette absence, qui, du seul fait qu'on agit avec elle, devient une privation, l'absence d'un bien *dû*, et fait dévier l'opération. Et ces deux instants de nature sont réellement distincts l'un de l'autre, puisque le premier instant est celui de la cause du mal, et le second celui du mal causé, et qu'il y a toujours distinction réelle entre la cause et l'effet.“ Vgl. Maritain (1942), S. 39ff.

Sünde ist, erwägen wollen (*De malo*, q. 2, a. 2, c.)³³⁷.

Die moralisch schlechte Handlung stimmt hiermit nicht nur mit der Definition von Sünde überein, der qualitative Sachverhalt der moralisch schlechten Handlung findet sich auch in der Sünde selbst wieder: Eine Handlung kann nicht nur wegen des inneren missgestalteten Aktes, sondern auch wegen des äußeren als Sünde bezeichnet werden.

Entsprechend hat das Wort *intendere*, wie der Fall im letzten Kapitel illustriert, eine doppelte Bedeutung: In einem engeren Sinne bezeichnet das Wort die missgestaltete Absicht im inneren Akt in Bezug auf das Ziel, während es in einem weiteren Sinne die missgestaltete Absicht auch in Bezug auf das Mittel und die Durchführung bezeichnet. Die Sünde liegt nicht nur im inneren Akt als Intention, denn die „Missgestaltetheit“ als Spezifizierung (*differentia*) der Sünde kann während des ganzen Handlungsprozesses geschehen und zwar sowohl beim inneren als auch beim äußeren Akt. Daher können auch die äußere Handlung oder die Durchführung der Grund der Missgestaltetheit sein.

4.1.2 Sünde und Intentionalität

Allerdings ist anzumerken, dass das Wort *peccatum* bei Thomas je nach Kontext unterschiedlich übersetzt wird: Das Wort wird manchmal als Sünde, manchmal aber einfach als Fehler wiedergegeben. Die Übersetzung variiert, denn der „Fehler“ (*peccatum*) kann je nach Kontext willentlich sein oder nicht: Wenn das *peccatum* willentlich oder absichtlich begangen wird, ist es eine Schuld (*culpa*)³³⁸:

³³⁷ „Set oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, set etiam actum deformitati substratum; quia peccatum non est deformitas, set actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Que quidem deformitas inuenitur non solum in actu interiori, set etiam exteriori. Set tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputetur homini ad culpam, est a uoluntate. Et sic patet quod si totum id quod est in peccato, considerare uolumus, peccatum non solum consistit in privatione, neque solum in actu interiori, set etiam in actu exteriori“ (33, 148-160 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

³³⁸ Das griechische Wort *ἁμαρτία* hat ursprünglich nur die Bedeutung von „Fehler“, erst nach der christlichen Prägung gewinnt der lateinische Terminus *peccatum* die Verbindung zu *culpa* (Schuld), vgl. Anscombe (2014, S. 149-150), *Die Moralphilosophie der Moderne*: „Durch die jahrhundertelange Vorherrschaft des Christentums haben sich Begriffe wie ‚Pflicht‘, ‚Erlaubnis‘ oder ‚Entschuldbarkeit‘ tief in unsere Sprache und in unser Denken eingegraben. Jenes griechische Wort, das solchen Vorstellungen noch am nächsten kommt, *ἁμαρτάνειν*, hat die entsprechende Bedeutung ‚Sünde‘ erst in späterer Zeit gewonnen. Ursprünglich bedeutet es eher ‚einen Fehler machen‘, ‚das Ziel verfehlen‘, oder ‚sich irren‘. Das lateinische ‚*peccatum*‘, das etwa dem griechischen *ἁμαρτήματα* entspricht, war schon besser geeignet, die Bedeutung ‚Sünde‘ anzunehmen. Denn es war bereits eng verbunden mit ‚culpa‘, der ‚Schuld‘ im rechtlichen Sinne.“ Festugière nennt den aristotelischen „Fehler“ „anthropozentral“, die thomistische Sünde „theozentral“: „Pécher, en Grec, se dit *ἁμαρτάνειν*, et *ἁμαρτάνειν*, c’est proprement manquer le but. Pour en Grec, le mot n’éveillera rien d’autre, on ne quitte pas le plan humain, la référence à l’homme et à son bonheur. Un chrétien évoque aussitôt l’idée de Dieu, d’offense à Dieu, d’instinct il se réfère à Dieu, à sa majesté infinie : on perçoit toute la distance. Deux mots, bien laids, mais qui sont de

Aber das Fehlverhalten hat nur dann die Natur der Schuld, wenn es willentlich ist. Niemand wird nämlich eine ungeordnete Handlung als Schuld angerechnet, wenn sie nicht in dessen Vermögen steht. Somit ist offensichtlich, daß das Fehlverhalten allgemeiner ist als die Schuld, trotz des allgemeinen Sprachgebrauchs bei den Theologen, der die Sünde oder das Fehlverhalten und die Schuld für dieselbe Sache nimmt (*de malo*, q. 2, a. 2, c.)³³⁹.

Ein Fehler als Akt bleibt ein einfacher Fehler, wenn die Missgestaltetheit im Akt nicht absichtlich ist oder berücksichtigt werden kann. Wenn er willentlich ist, wird er zur Schuld. Die Schuld ist also eine Art des Fehlverhaltens und die Spezifizierung ist das Willentliche (*voluntarium*), denn das *voluntarium* ist das Kriterium der Verantwortlichkeit. Daher stimmt das *peccatum* mit der „moralisch schlechten Handlung“ nur überein, wenn das *peccatum* eine Schuld (*culpa*) ist. Allerdings geht es bei der Diskussion über das Schlechtsein der Handlung meistens um die willentliche menschliche Handlung, das Wort *culpa* wird von Thomas dann sehr oft durch *peccatum* ersetzt. In diesem Fall wird *peccatum* als „Sünde“ übersetzt, d.h., die Sünde ist die Schuld und die moralisch schlechte Handlung.

Hiermit werden nicht nur das Verhältnis zwischen dem moralischen Schlechtsein und der Sünde, sondern auch das Verhältnis der drei Begriffe Übel, Fehlverhalten und schuldige Sünde deutlich: Die drei Begriffe verhalten sich zueinander wie das Allgemeinere zum Speziellen. Das Übel ist am allgemeinsten: In allem nämlich, ob im Träger oder in der Handlung, hat die Beraubung der Form, Ordnung oder des angemessenen Maßes die Natur des Übels. Aber als Fehlverhalten bezeichnet man eine Handlung, die der angemessenen Ordnung, der Form oder des Maßes entbehrt. Die Sünde als Schuld ist ein willentliches Fehlverhalten, welches ein moralisch schlechter Akt ist:

<i>genus</i>	<i>malum</i> (Übel, Schlechtsein)
↓	<i>peccatum</i> (Fehlverhalten)
<i>species</i>	<i>culpa</i> (Schuld) = <i>peccatum voluntarium</i> (Sünde) = <i>malum actionis humani</i> (moralisches Schlechtsein)

Wilks versteht die drei Begriffe treffend: Die drei Begriffe haben eine „abnehmende Allgemeinheit“ und er hat den Begriff *peccatum* durchaus als *sin* bezeichnet,

mode, la rendront peut-être plus sensible. Disons donc que la doctrine du péché est, chez Aristote, anthropocentrique, dans la SOMME théocentrique“ (S. 337-338).

³³⁹ „Set rationem culpe non habet peccatum nisi ex eo quod est voluntarium; nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa, licet secundum communem usum loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccatum et culpa“ (33, 136-142 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

was auch unproblematisch ist³⁴⁰. Fragwürdig ist, dass er den Satz Thomas‘ „Aber dennoch kommt die Tatsache, daß eine äußere missgestaltete Handlung einem Mensch als Schuld angerechnet wird, vom Willen her“ (*Set tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a uoluntate*) ohne Berücksichtigung des Kontextes interpretiert: Mit dem Satz meint Wilks, dass die Schuldigkeit oder das moralische Schlechtsein ausschließlich aus dem inneren Akt stammt und was im äußeren Akt geschieht, ist nur „sin“, nicht „wrongdoing“ (moralisches Schlechtsein), d.i. reines Fehlverhalten. Er will damit beweisen, dass Thomas‘ Position mit der Abelards wesentlich identisch ist³⁴¹. Diese Interpretation vermischt die Intention als innerer Akt und das *intendere*, denn genau einige Zeilen weiter oben sagt Thomas: „Aber das Fehlverhalten hat nur dann die Natur der Schuld, wenn es willentlich ist. Niemand wird nämlich eine ungeordnete Handlung als Schuld angerechnet, wenn sie nicht in dessen Vermögen steht“ (*Set rationem culpe non habet peccatum nisi ex eo quod est uoluntarium; nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus nisi ex eo quod est in eius potestate*). „Vom Willen her“ (*a uoluntate*) meint hier nicht den inneren Akt als Intention, sondern das „Willentliche“ (*uoluntarium*) oder „in unserem Vermögen“ (*in <nostra> potestate*) – dasselbe Verb *imputare* an beiden Stellen bestätigt diese Gleichheit. Auf dieser Grundlage versteht Wilks die wesentliche Sünde (deren Strafe sich auf Gott bezieht) als „moral wrong“ (*culpa*, Schuld), während „sin“ (*peccatum*, Fehlverhalten) außer „moral wrong“ die akzidentielle Strafe verdient (deren Strafe sich auf die Welt bezieht)³⁴². Diese Aussage ist ebenfalls zweifelhaft³⁴³.

Zusammenfassung des Abschnittes 4.1: Eine Privation der Ordnung oder Natur

³⁴⁰ Wilks, S. 90: „The first point to notice is the distinction between evil (*malum*), sin (*peccatum*) and moral wrong (*culpa*). As listed these notions are in order of decreasing generality, ‘evil’ marking out most broadly ‘the privation of form or right order or due measure in anything’ (q. 2 a. 2 reply). A sin is an act that is evil—an act lacking due order, form or measure. A moral wrong is then a *voluntary* act that is evil—in other words, a voluntary sin (i.e., a voluntary evil act).“

³⁴¹ Ebd.: „Deformed acts are evil [*malum*] acts, ones marked by lacking due order, form or measure, as prescribed by reason or divine law. The point of the article is to argue that human can commit such acts – in other words, they can sin – independently of what they may be willing. But the final clause of this remark [sc. “Set tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a uoluntate.”] reminds us that *wrongdoing* is not committed independently of what is willed. We think of an external act of sinning as a moral wrong only on the basis of the act of will which underlies it. In other words, moral wrongness wholly derives from the internal act of the will. On the question that Abelard is actually raising [sc. questioning about wrong doing: Does it consist only of the will’s act?], this claim seems to have a lot in common with his answer.“

³⁴² Über die akzidentielle und wesentliche Strafe vgl. 4.4.2.

³⁴³ Ebd., S. 91: „[...] [P]art of sin which is voluntary and counts as moral wrong is punished in relation to God; and that part of sin which is not voluntary and does not count as moral wrong is punished in relation to the world.“

wird Übel (*malum*) genannt. Wenn es um eine Privation (eine Missgestaltetheit) der Handlung geht, ist das Übel ein Fehlverhalten (*peccatum*). Ein Fehlverhalten kann auf der natürlichen oder übernatürlichen Ebene der Vollkommenheit des Menschen geschehen. Wenn beide Arten der mangelhaften Handlungen willentlich durchgeführt werden, sind sie Schuld, oder moralisch schlechte Handlungen, welche Thomas oft auch mit demselben Wort *peccatum* bezeichnet, weshalb sie oft als Sünde wiedergegeben werden.

Nachdem die Konnotation der Sünde erklärt wird, wird ihre Schwere untersucht: Inwiefern kann eine Sünde schwerer als eine andere sein? Beim Maß des Guten einer Handlung geht es um das Gute als Objekt, d.h., inwieweit die Handlung ein allgemeines Gutes in der konkreten Situation in gewissen Maß verwirklichen kann. Eine sündige menschliche Handlung muss diese Grundstruktur zwar auch haben, weil sie auch eine menschliche Handlung ist. Sie kann daraus allerdings kein entsprechendes Maß gewinnen. Im nächsten Abschnitt wird untersucht, inwiefern man von einer Schwere der Sünde reden kann.

4.2 Hat die Sünde ein Maß?

Die bisherige Untersuchung zeigt, dass die Sünde eine bestimmte Abwesenheit der Verwirklichung der Vollkommenheit des Menschen ist. Ein Nicht-Sein, eine Abwesenheit kann man nicht anstreben. Was man anstreben kann, ist nur das Gute oder das scheinbare Gute, letzteres ist nur durch einen Irrtum möglich³⁴⁴. Der Irrtum kann sowohl aus Vernunft als auch aus Willen geschehen³⁴⁵. Das Maß der Sünde kann daher nicht wie beim Maß des Guten in der (falschen) Intention des (scheinbaren) Guten gesucht werden. Vielmehr entspricht das Maß der Sünde der Wiederkehr der natürlichen richtigen Ordnung. In diesem Abschnitt wird diskutiert, wie diese Abweichung

³⁴⁴ Vgl. Kluxen (1998), S. 212-213: „Als positive Seiendheit kann das Böse denn auch vom Willen tatsächlich erstrebt werden, denn so hat es ja ein Gutsein unter sich liegen, während der Wille sich auf ein Böse als solches, als Privation, nicht richten könnte, wo er wesentlich auf Gut überhaupt gerichtet ist. [...] Freilich kann das Böse willensbestimmende Kraft wiederum nur ausüben, wenn es von der Vernunft nicht als Böses, sondern unter dem Anschein des Guten dem Willen vorgestellt wird; es scheint also nicht anders eine Hinwendung zum Bösen möglich als unter Voraussetzung eines Irrtums, einer falschen ‚Artbestimmung‘ [...]“

³⁴⁵ Vgl. Kluxen (1998), S. 213: „Irrtum und Unwissenheit, die in dieser falschen Entscheidung eine Rolle spielen mögen, sind hier nicht notwendig in einem Versagen der Vernunft begründet, das der Wahl des Willens vorausläge, sondern das Versagen der Vernunft kann ebensowohl Folge eines Wollens oder Nicht-Wollens sein, so daß die Willentlichkeit auch für den Akt der Vernunft gegeben, der Grund einer ‚Entschuldigung‘ also ausgeschlossen wäre.“

oder die Missgestaltetheit messbar ist. Die Untersuchung beginnt mit dem Einwand Thomas' gegen die Stoiker und gegen Plotin (4.2.1). Nach der Rekonstruktion seiner Kritik wird gezeigt, wie Thomas durch eine natürliche Privation wie Krankheiten ein Grundverständnis von der Schwere der Sünde gewinnt (4.2.2).

4.2.1 Kritik an den Stoikern und an Plotin

In *S.th.*, I-II, q. 73, a. 2 diskutiert Thomas, woraus die Schwere der Sünde stammt. Seine Darstellung fängt mit der Kritik an der stoischen Ansicht an: Nach den Stoikern sind alle Sünden gleichwertig. Sie betrachten die Sünde, welche eine Beraubung (*privatio*) ist, als eine einfache Abwesenheit des Wesens und zur guten Handlung kontradiktorisch: Wenn die Handlung von der Vernunft abweicht, ist die Handlung einfach nicht-vernünftig. Zwischen den beiden gibt es also kein Mittel:

Es war die Meinung der Stoiker – der Cicero in seinem Buch *Paradoxa* folgt –, alle Sünden seien gleichwertig. Und daraus leitete sich der Irrtum gewisser Häretiker ab, die behaupten, alle Sünden seien gleichwertig, und darum auch sagen, alle Strafen der Hölle seien gleich [schwer]. Und soweit aus den Worten Ciceros ersehen werden kann, sind die Stoiker dazu dadurch bewogen, daß sie die Sünde lediglich von seiten des Mangels betrachteten, sofern sie nämlich Abweichung von der Vernunft ist. Indem sie daraufhin einfach meinten, daß kein Mangel ein Mehr oder Weniger annimmt, behaupteten sie, alle Sünden seien gleichwertig (*S.th.*, I-II, q. 73, a. 2, c.)³⁴⁶.

Im Paralleltext *De malo*, q. 2, a. 9, c. wird diese stoische Ansicht noch genauer illustriert: Bei der Abweichung von der Vernunft gibt es nur den Unterschied im Sinne des „Auf-welche-Weise“ (*qualiter*). Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Beraubungen haben daher nur einen akzidentiellen Sinn³⁴⁷:

Wenn etwas daher durch einen Mangel an etwas schlecht ist, scheint es keinen Unterschied zu machen, auf welche Weise auch immer (*qualitercumque*) das geschieht, wofern nur ein Mangel vorliegt. Wenn zum Beispiel ein Richter für eine Person eine bestimmte Grenze festsetzt, macht es, wenn die Person sie überschritten hat, keinen Unterschied, ob viel oder wenig. Ähnlich haben die Stoiker behauptet, sofern eine Person nur die Rechtbeschaffenheit der Vernunft durch die Sünde überschreite, mache es keinen Unterschied, wie auch immer (*qualitercumque*) und aus welcher Ursache auch immer sie dies tut, als wenn eine Sünde zu begehen nichts anders wäre, als

³⁴⁶ „[...] [O]pinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in paradoxis, quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam haeticorum error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes poenas Inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspicui potest, Stoici movebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione, unde simpliciter aestimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12). Entsprechend dazu hat die Vernunftmäßigkeit auch kein „Mehr-oder-Weniger“: „Dicendum quod opinio Stoicorum fuit, omnia peccata esse paria; ex quo deriuata est quorundam modernorum haeticorum opinio dicentium, nullam inaequalitatem esse nec inter peccata nec inter merita, et similiter nec inter praemia nec inter supplicia“ (54, 122-127 ed. Leon. XXIII).

³⁴⁷ „Qualiter“ ist der „modus agendi“, welcher zum Umstand des Aktes gehört, vgl. z.B. Gründel, S. 596.

bestimmte festgesetzte Linien zu überschreiten³⁴⁸.

Keine Beraubung hat also einen wesentlichen Schwereunterschied, weil die Form nach den Stoikern durch die Beraubung vollständig aufgehoben wird³⁴⁹.

Thomas hat die Ansicht in diesen späten Werken nicht weiter kritisiert, stattdessen wendet er sich gegen die plotinische Lehre³⁵⁰.

Im Text *Woher kommt das Böse* (Enn. I 8) meint Plotin, dass das Gute und das Böse kein Gegensatz (ἐναντίον, *contrarium*) im gewöhnlichen (aristotelischen) Sinne sind: Ein Gegensatzpaar ist nach Aristoteles in derselben Gattung und teilt daher bestimmte Ähnlichkeiten³⁵¹; stattdessen ist das Gute für Plotin eine Wesenheit (οὐσία) und hat daher kein Konträr³⁵², das Paar Gut und Böse ist vielmehr Wesenheit und Nicht-Wesenheit und ist daher gänzlich voneinander getrennt. Es geht also nicht um eine äußere Differenz innerhalb *einer* gemeinsamen Gattung, sondern eigentlich um den Urgegensatz zwischen der überwesenhaften Einheit und der Beraubung:

Indessen, wenn das Gute Wesenheit ist, wie kann es da einen Gegensatz zu ihm geben? Oder gar wenn es noch jenseits von Wesenheit liegt? Daß es zu Wesenheit keinen Gegensatz gibt, das ist bei den Einzelwesenheiten überzeugend, da es durch Ableitung aus der Erfahrung erwiesen ist; daß dies aber schlechthin von aller Wesenheit gelte, das ist nicht erwiesen. Aber was soll denn der allgemeinen Wesenheit und überhaupt den Ersten Prinzipien entgegengesetzt sein? Nun, der Wesenheit die Nichtwesenheit, und dem Guten in seiner Eigenart dasjenige, was Eigenart und Ursprung des Bösen ausmacht; denn Ursprung sind sie beide, das eine des Bösen, das andere des Guten; auch alles, was je in beiden enthalten ist, ist einander entgegengesetzt, daher sind auch die Ganzheiten entgegengesetzt; und zwar in höherem Grade entgegengesetzt, als die üb-

³⁴⁸ *De malo*, q. 2, a. 9, c.: „Vnde si aliquid sit malum per priuationem alicuius, non uidetur differre qualitercumque se habeat, dummodo priuetur; sicut si iudex alicui certum limitem statuatur, si illum preterierit, non refert utrum multum uel parum. Et similiter dicebant, quod non refert dummodo aliquis peccando rectitudinem rationis pretereat, qualitercumque uel ex quacumque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud quam quasdam positas lineas transire“ (54, 138-147 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

³⁴⁹ Johannes Philoponos scheint die stoische Position zu teilen, vgl. Jacobi, S. 28f.: „Auch ‚Schlechtigkeit‘ als Gegenbegriff zu ‚Trefflichkeit‘ bezeichne nur ‚Abwesenheit von Trefflichkeit‘, also kein konträr Entgegengesetztes, sondern bloße Beraubung.“

³⁵⁰ Statt der stoischen Ansicht wird hiermit die Position Plotins erwähnt, denn die stoische Position, die Cicero in *paradoxa stoicorum* Buch III vertritt, das Thomas hier meint, behauptet die Gleichwertigkeit des Guten und des Bösen eher durch das Verhältnis zwischen Tugend und Fehler (*virtus et vitia*): „Wenn nun die Tugenden einander gleich sind, müssen auch die Fehler einander gleich sein“ (*Quod si virtutes pares sunt inter se, paria esse etiam vitia necesse est*) (Nickel, S. 214f.). Es steht außer Zweifel, dass Thomas dieses Argument kennt, denn sein Einwand gegenüber der stoischen Position in *In Sent.*, II, d. 42, q. 2, a. 5 entfaltet sich genau durch die Analyse der Tugend. Der Verzicht auf diese Kritikstrategie geschieht wahrscheinlich aus dem Grund, dass diese Richtung die Tiefe des Problems nicht berührt. Im Gegensatz dazu trifft die Auseinandersetzung zwischen Plotin und Simplicios (s.u.) die metaphysische Basis des Problems besser.

³⁵¹ *Cat.* 14a15: „Es ist auch klar, dass das Konträre naturgemäß an dem der Art oder der Gattung nach selben vorkommt“ (Διήλον δὲ ὅτι καὶ περὶ ταὐτὸν ἢ εἶδει ἢ γένει πέφυκε γίγνεσθαι τὰ ἐναντία) (Oehler, S. 35).

³⁵² „Aber dem absolut Guten ist nichts entgegengesetzt, es ist keine Qualität. Die aristotelische Vorstellung wirkt nach, daß die οὐσία kein Gegenteil hat, *Met.* 1087b 2 [...]“ (Beutler, Vb, S. 410), vgl. Corrigan, S. 205.

rigen Gegensätze es sind: denn die anderen sind nur entgegengesetzt, indem sie dabei entweder derselben Art oder derselben Gattung angehören, und haben daher auch an etwas Gemeinsamem teil, und zwar eben an jenen übergeordneten Bereichen. Dinge dagegen, welche gänzlich voneinander geschieden sind und von denen gilt, daß von den Bestimmungen, die dem einen unentbehrlich sind zu seiner Wesenerfüllung, gerade das Gegenteil in dem andern vorhanden ist: wie sollten sie nicht im höchsten Grade Gegensätze sein – wenn anders das am weitesten voneinander Abstehende noch als Gegensatz gelten kann. Der Grenze, dem Maß und den andern Bestimmtheiten des göttlichen Wesens stehen als Gegensätze gegenüber Unbegrenztheit, Ungemessenheit und die übrigen Eigenschaften des Bösen; folglich ist auch das Ganze dem Ganzen entgegengesetzt³⁵³.

Diese Ansicht kann an eine manichäische Lehre erinnern, dass das Böse einen eigenen Ursprung hat. In diesem Sinne ist das Nicht-Sein selbstständig und nicht vom Sein bestimmt und der Mangel ist in einer konkreten Substanz eigentlich eine Teilhabe am Nicht-Seins³⁵⁴.

Die Kritik von Simplicios dazu ist schlicht: Wenn alles (nach der neuplatonischen Position), auch das dem Guten Entgegengesetzte, aus dem Guten stammt, dann muss das Entgegengesetzte mit dem Guten etwas gemeinsam haben und ihm in irgendeiner Weise zugeordnet bleiben. Es kann also keine vollständige Trennung zwischen dem Guten und dem Bösen geben:

These are to be divided thus: if not-being, which we oppose to being as its contrary, does not subsist anywhere in any way, then it will not have any relation to anything else, given that it is nothing. If, on the other hand, it exists as a determinate being, then it is wrongly said to be cut off in all respects from that which is, since it participates in it <sc. in that which is>³⁵⁵.

³⁵³ Plotin *Enn.* I 8, 6, 27-44: „Ἄλλ’ εἰ οὐσία τὰγαθόν, πῶς ἐστὶν αὐτῷ τι ἐναντίον; ἢ τῷ ἐπέκεινα οὐσίας; Τὸ μὲν οὖν μὴ εἶναι μηδὲν οὐσία ἐναντίον ἐπὶ τῶν καθ’ ἑκάστα οὐσιῶν ἐστὶ πιστὸν τῇ ἐπαγωγῇ δεδειγμένον· ὅλως δὲ οὐσία οὐκ ἔστι δεδειγμένον. Ἀλλὰ τί τῇ καθόλου οὐσία ἔσται ἐναντίον καὶ ὅλως τοῖς πρώτοις; Ἡ τῇ μὲν οὐσίᾳ ἢ μὴ οὐσίᾳ, τῇ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή· ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἢ μὲν κακῶν, ἢ δὲ ἀγαθῶν· καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ἐκατέρω ἐναντία· ὥστε καὶ τὰ ὅλα ἐναντία καὶ μᾶλλον ἐναντία ἢ τὰ ἄλλα. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ εἶδει ὄντα ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει καὶ κοινοῦ τινός ἐστι μετεληφότα ἐν οἷς ἐστίν· ὅσα δὲ χωρίς ἐστὶ, καὶ ἂ τῷ ἐτέρῳ ἐστὶ συμπληρώσει τοῦ ὅ ἐστι, τούτων τὰ ἐναντία ἐν τῷ ἐτέρῳ ἐστὶ, πῶς οὐ μάλιστα ἂν εἴη ἐναντία, εἴπερ ἐναντία τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφαιρετήκοτα; Πέρατι δὴ καὶ μέτρῳ καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐνεστὶν ἐν τῇ θεῇ φύσει, ἀπειρία καὶ ἀμετρία καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἔχει ἢ κακὴ φύσις, ἐναντία· ὥστε καὶ τὸ ὅλον τῷ ὅλῳ ἐναντίον“ (übers. v. Beutler, Bd. Va).

³⁵⁴ Das radikal voneinander getrennte Sein und Nichtsein „bestimmt“ nach Plotin das Individuum, daher meint Corrigan, die Materien als Übel sind wie ein „quasi-genus“ und das Individuum ist eine Art davon: „Plotinus argues that real deficiency should not be viewed simply as an isolated instance of vice, but more like a species of a quasi-genus which is given individual instantiation by its own additions or differences“ (S. 212). Corrigan weist weiter darauf hin, dass diese Lehre Plotins von der Lehre über die Materie von Alexander von Aphrodisias inspiriert wird: „Plotinus agrees with Alexander that matter is not a genus in the normal sense, for some of the major characteristics of matter function in non-generic ways [...]. In particular, the forms which come-to-be in matter differentiate the compound, just as the species in the genus produce the specific differences in the genera, but whereas the genus is only a common predication, matter is common as underlying the forms; and this means, according to Alexander, that the whole of matter is simultaneously common by having all the enmattered forms in it, but each part of it is both ‘in itself common and itself since it is receptive of all the contraries in turn’ [...] this is an exact parallel with Plotinus’ quasi-generic notion of matter-evil [...]. Each part is both itself and in a certain way also the whole. So privations become like negative species, but differentiated ‘by additions’ that is, as Plotinus indicates, by privative relations either to their substrate or to various determinations of the form or soul in this material focus [...]“ (ebd., S. 214). Vgl. auch Jacobi, S. 30f..

³⁵⁵ Simplicios, *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*, 109, 7-11: „εἰ μὲν οὐδαμῇ οὐδαμῶς

Für Simplikios ist die natürliche Konsequenz daraus: Es ist zwar zuzugeben, dass das Paar „krank & gesund“ nicht konträr ist, es befindet sich aber doch als Habitus-Beraubung in einer Gattung. Das Übel als die Privation enthält immer ein bestimmtes Gutes und die Beraubung ist immer vom Habitus bestimmt – ein absolutes, undefiniertes Übel gibt es also nicht. Es gibt außerdem auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Beraubung im Prozess und der beendeten Beraubung: Der Unterschied besteht nur im Sinne der Schwere. Die Beraubung im Prozess ist wie die Krankheit und die vollständige Beraubung daher in derselben Gattung wie die Gesundheit: Beide sind keine einfache Abwesenheit, sondern das Scheitern der Gesundheit:

For indeed being sick is a privation, and so is having died, and having ophthalmia and having been blinded [are also privations], but the former [consist] in being currently deprived, the latter in having been deprived.

[...]

Furthermore, the contraries, by progressing and reaching the goal of their generation become purely contrary, whereas when ophthalmia progresses to a great extent and reaches its goal it becomes blindness, and sickness [becomes] death, so that ophthalmia and sickness were [after all] not contraries. In general, both the contraries [in a pair] are functions of nature, whereas sickness is a failure of nature and a privation, not merely in the sense of being an *absence* (ἀπουσία) of the natural but in the sense of being its *failure* (ἀποτυχία)³⁵⁶.

Thomas nimmt diese Position an³⁵⁷: Das Übel und das Gute sind in derselben

ύφεστηκεν, οὐδεμίαν ἔξει σχέσιν πρὸς ἕτερον, ὃ γε μηδὲν ἐστίν· εἰ δὲ ὡς ὃν τί ἐστίν, ψευδῶς λέγεται πάντῃ κεχωρισθαι τοῦ ὄντος, ὃ γε αὐτοῦ μετείληφεν. εἰ δὲ ὡς οὐσίαι δύο κεχωρισμέναι εἰσιν, αὐτὸ τὸ εἶναι ἔν ἐξουσιν“ (übers. v. de Haas) Vgl. Jacobi, S. 31. Ein plotinisches Plädoyer von Schäfer (1999) lautet: Es ist sinnvoll zu behaupten, das Böse stamme zwar aus dem Guten, teile aber nichts mit dem Guten und bilde daher eine eigene Gattung. Um diese Ansicht zu illustrieren, gibt Schäfer das Verhältnis zwischen 0 und den anderen natürlichen Zahlen als Beispiel: Durch die Subtraktion $y=x-1$ werden die natürlichen Zahlen nach und nach am unteren Rand abgeleitet. Die Subtraktion, welche mit den natürlichen Zahlen anfängt, kann aber zur 0 abgeleitet werden, die „selbst nichts mehr mit den positiven ganzen Zahlen zu tun hat und einen vollkommenen Unterschied zu ihnen darstellt“. Die natürlichen Zahlen bringen hier etwas hervor, das sie selbst nicht sind und zwar durch die schlichte, kontinuierlich angewendete Subtraktion ihrer kleinsten Einheit. „Für dieses Allerletzte gilt“, so meint Schäfer weiter, „daß es nicht mehr in dieselbe Bestimmungsklasse gehört wie dasjenige, woraus es abgeleitet wurde. Auf dieselbe Weise verhält das Böse sich mit dem Guten: das Nicht-Sein oder der Materie wird durch die Ableitung der Deduktion gewonnen wird, und bei das Nicht-Sein bleibt nichts vom deduzierten Sein übrig. Das Böse ist daher nur „eine nicht mehr γένος-immanente ‚Andersheit‘ (ἐτερότης: VI.9[9].8,30ff u.[ä].)“ (Schäfer (1999), S. 181f.).

³⁵⁶ Simplikios: *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 417, 10-12, 23-29: „καὶ γὰρ τὸ νοσεῖν στέρησις καὶ τὸ τεθνάναι καὶ τὸ ὀφθαλμῶν καὶ τὸ τετυφλωθῆναι, ἀλλὰ ἡ μὲν ἐν τῷ στερίσκεσθαι, ἡ δὲ ἐν τῷ ἐστερήσθαι[...] ἔτι δὲ τὰ ἐναντία προκόψαντα καὶ τέλος τῆς γενέσεως τῆς ἐαυτῶν ἀπολαβόντα εἰλικρινῶς ἐναντία γίνεται, ἡ δὲ ὀφθαλμία προκόψασα εἰς μέγεθος καὶ τέλος ἀπολαβοῦσα τυφλότης γίνεται καὶ ἡ νόσος θάνατος· ὥστε οὐκ ἦν ἐναντία ὀφθαλμία καὶ νόσος. ὅλως δὲ τὰ ἐναντία ἀμφοφύσεως ἔργα, νόσος δὲ φύσεως ἀποτυχία καὶ στέρησις, οὐχ ὡς ἀπουσία μόνον τοῦ πεφυκότος ἀλλ' ὡς ἀποτυχία“ (übers. v. Gaskin).

³⁵⁷ Nach Gaskin (S. 237, n. 935) ist die Position Simplikios' wahrscheinlich von der Ansicht Proklos' beeinflusst, er erwähnt Proklos in *De malorum subsistentia*, c. 52 (vgl. Proclus, *Trois Études sur la Providence. De l'Existence du Mal*, S. 98f.). Nach der Analyse Fran O'Rourke's zum Denken Proklos' kann man tatsächlich viele Ähnlichkeiten zwischen den beiden Philosophen in Bezug auf diese These finden (obwohl O'Rourke den Name Simplikios' in seinem Beitrag *Evil as privation: the Neoplatonic*

Gattung und das Übel ist eine Art von Privation. Er sagt in *De malo*, q. 1, a. 1, ad. 2 nämlich:

Das Gute und das Übel stehen einander genau so entgegen wie Beraubung und Habitus. Denn wie Simplikios in *Über die Kategorien des Aristoteles* ausführt, werden jene Dinge eigentlich als diametrale Gegensätze bezeichnet, bei denen beide Seiten der Natur gemäß sind: wie zum Beispiel warm und kalt, weiß und schwarz. Aber jene Gegensätze, von denen einer gemäß der Natur ist und der andere von der Natur abweicht, sind sich eigentlich nicht als diametrale Gegensätze entgegengesetzt, sondern wie Beraubung und Habitus. Es gibt jedoch zwei Arten der Beraubung. Die eine besteht nämlich im vollständigen Verlust wie Tod und Blindheit. Die andere besteht hingegen im Vorgang des Verlusts – wie das Unwohlsein, das der Weg in den Tod ist, und die Augenentzündung, die der Weg in die Blindheit ist. Auf diese Weise werden die Beraubungen manchmal diametrale Gegensätze genannt, *insofern sie noch etwas von dem zurückbehalten, was geraubt wird*. Auf diese Weise wird das Übel ein diametraler Gegensatz genannt, da nicht das vollständige Gut geraubt wird, sondern etwas vom Gut zurückbleibt³⁵⁸.

Wie bei Simplikios gibt es nach Thomas zwei Arten von Beraubung: Den reinen, vollständigen Mangel, der gleichsam im Zerfallen-Sein besteht, und eine Beraubung im Vorgang des vollständigen Verlusts. Weil die Beraubung als die Abweichung von der

background to Aquinas's De malo, 1 niemals erwähnt), besonders in Proklos' *parhupostasis*-Lehre: „Proclus is explicit in stating that *parhupostasis* is the correct term to describe the mode of being of evil. Evil things do not have the autonomy of beings that originate in the purposiveness and finality of proper causation; evil realities 'have their being accidentally and on account of something else, and not from a principle of their own.' [*de malorum subsistentia* 50, 12-15] Whereas we pursue ends out of desire for the good, we may by accident attain its contrary through weakness or malfunction. The resulting evil does not exist in its own right, but depends parasitically upon the proper order of natural causation. It is because of its combination with the good that evil can be the object of desire. Its power of attraction however is only apparent, since evil does not exist in its own right but is parasitic upon its contrary“ (S. 210). Diese Position scheint nicht nur der von Simplikios sehr ähnlich, sondern auch der von Thomas, wie wir in den folgenden Texten zeigen werden. In seinem Beitrag betont O'Rourke Proklos' Einfluss auf *Die Namen Gottes* von Dionysius: [...] [H]e [i.e. Dionysius] stipulates the advance premise that, since everything existing is good, evil cannot exist in itself: it is not therefore a substance but the opposite, namely the privation of a good which properly befits a being. It inheres in or latches onto a reality from whose integrity it detracts by its presence. It is thus not a positive existent“ (vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, IV, c. 18-19); „Dem Bösen müssen wir das Sein als Akzidens, wegen einer anderen Sache und nicht aus einem eigenen Prinzip stammend zuschreiben. Demnach scheint es, wenn es entsteht, angemessen zu sein, weil es um des Guten willen vorkommt, in Wirklichkeit aber ist es nicht angemessen, weil wir das Nichtgute gerade für das Gute halten“ (Τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκὸς καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οἰκειάς. Ὡστε τὸ γιγνόμενον ὀρθὸν μὲν εἶναι δοκεῖν, ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ ἐνεκα γίνεται, τῷ ὄντι δὲ οὐκ ὀρθὸν εἶναι, διότι τὸ μὴ ἀγαθὸν ἀγαθὸν οἰόμεθα) (Dionysius, *de divinis nominibus*, IV, c. 32, 177, 3-4, Suchla (deutsche Übersetzung: *Die Namen Gottes*, S. 65)), vgl. O'Rourke, S. 214: „He concludes that evil has no subsistence of its own, but survives by inhering in a being that has positive existence. It only has accidental existence. He adopts Proclus's term *parhupostasis* to describe this mode of dependent existence. The concept of evil as parasitic provided him with a solution to the difficulties arising from the reality of evil, including the apparent conflict with Providence. The definition of evil as *priuatio boni* is one of Dionysius's prime legacies of Aquinas.“ Steel (1997, S. 109-116) bietet einen ausführlichen Textvergleich zwischen Dionysius und Proklos über das Thema des Übels an; zu Thomas' Rezeption von Dionysius vgl. O'Rourke, S. 214ff.

³⁵⁸ „bonum et malum proprie opponuntur ut priuatio et habitus; quia, ut Simplicius dicit in commento predicamentorum, illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum; sed alia quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut priuatio et habitus. Sed duplex est priuatio: una quidem que est in priuatum esse, ut mors et cecitas; alia uero que est in priuari, ut egritudo, que est uia in mortem, et obtinyma, que est uia in cecitatem: et huiusmodi priuationes interdum dicuntur contraria, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod priuatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non priuat totum bonum, sed aliquid de bono removet“ (6, 272-289 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

Natur immer noch etwas Naturgemäßes hat, hat der Mangel noch einen bestimmten Charakter des Seienden (*ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis*)³⁵⁹, bildet das Übel mit dem Guten zunächst ein diametrales Gegenpaar. Beim kontradiktorischen Verhältnis „naturgemäß & naturwidrig“ gibt es aber kein Mittel und kein Mehr-oder-Weniger.

4.2.2 Grundverständnis des Maßes der Sünde

Thomas muss dennoch erklären, wie es auf dem Weg der vollständigen Privation wie Tod und Dunkel noch mehrere Stufen wie Krankheit und Finsternis geben kann. Das Beraubungs-Modell kann dabei nicht weiter helfen³⁶⁰. Er erklärt dies, indem er das Verhältnis zwischen der Privation und dem zurückbehaltenen Teil analysiert.

Bei der Krankheit bleibt nach Thomas eine bestimmte körperliche Funktion (wie etwa Ernährung, Fortpflanzung und Selbstbewegung) erhalten, damit der Körper mit der Krankheit weiter die Rolle des Seienden spielen kann: Anders als bei Plotin ist die Beraubung der Gesundheit oder der Mangel an Gesundheit für ihn wesentlich keine einfache Abwesenheit der ganzen Natur, sondern die falsche Ordnung (*ratio*), welche

³⁵⁹ *S.th.*, I-II, q. 36, a. 1, c.

³⁶⁰ Es geht um die Spannung, dass das Böse gleichzeitig eine Beraubung und ein Konträr des Guten ist: „Im Ausgang von der Bestimmung des Schlechten als Beraubung ist begründend zu erklären, unter welchen Bedingungen es angemessen ist, von der Entgegensetzung ‚Haben – Beraubung‘ zur Entgegensetzung ‚Kontrarietät‘ überzugehen, und was dieses Übergehen genau bedeutet“ (Jacobi, S. 36f.). Das Wesen dieser Spannung hat Jacobi bei der Zusammenfassung der Ansicht Simplikios‘ schon erwähnt, er fragt nämlich, wie die Beraubung eine Spezifizierung gewinnen kann, damit man gute und schlechte Handlungen definieren kann: „Allerdings hat auch Simplikios‘ Korrekturvorschlag einen Makel. Die glatte Konsistenz ist nicht ohne Preis erkaufte. Geschwunden ist die ursprüngliche Phänomeneinsicht, von der Aristoteles ausgegangen war: In der Ethik verwendet man die Bestimmungen ‚gut‘ und ‚schlecht‘, um Haltungen oder Einstellungen, aus denen heraus jemand handelt, zu spezifizieren. Schlechtigkeit wie auch besondere Fehlhaltungen wie Ungerechtigkeit oder Feigheit sind keine Weisen des zufälligen Mißglückens von Trefflichkeit bzw. von Gerechtigkeit oder Tapferkeit. Sofern über menschliches Handeln gesprochen wird, ist die Zuordnung des Gegensatzes ‚gut – schlecht‘ zu dem Gegensatztyp ‚Kontrarietät‘ zutreffender als die Zuordnung zum Gegensatztyp ‚Haben – Beraubung‘“ (ebd., S. 36). Diese Schwierigkeit ist für Thomas kritisch, denn die beiden Thesen sind Grundlagen seiner Ethik und Handlungstheorie. Jacobi ist der Meinung, dass Thomas die Schwierigkeit auf folgende Weise erfolgreich löst: Die Abweichung von der Vernunft als Spezifizierung (Begriffsbestimmung) der schlechten Handlung befindet sich auf der Ebene des Handlungsgegenstands (bzw. anderer Umstände), während sie eigentlich eine Beraubung in Bezug auf den Agierenden ist: „Ein Akt ist in dem Maße gut, in dem er ‚der Natur des Agierenden konvenient ist‘; er ist in dem Maße schlecht, in dem er der Natur des Agierenden nicht konvenient ist. [...] Wir beziehen uns auf die spezifische Natur des Subjekts, von dem wir sprechen. Die Prädikate ‚gut‘ und ‚schlecht‘ selbst haben keinen spezifizierenden Sinn. Der Gegensatz ist der von Haben und Beraubung, nicht der der Kontrarietät“ (ebd., S. 39); „Eine menschliche Handlung ist der Art nach genau dann gut, wenn der Handlungsgegenstand etwas einschließt, was der Vernunft konvenient ist. Eine menschliche Handlung ist der Art nach genau dann schlecht, wenn der Handlungsgegenstand etwas einschließt, was der Vernunft widerstreitet“ (ebd., S. 41). Genau bei der Abweichung als Spezifizierung hat das Mehr-oder-Weniger einen Sinn. Die folgende Analyse zeigt, wie diese Strategie des Thomas von Aquin genau funktioniert.

die richtige *ratio* in einem bestimmten Organ bzw. einem Teil des Körpers ersetzt: Das falsche Element enthält allerdings noch eine bestimmte Natur des richtigen Elements: Der kranke Teil des Auges hat einerseits eine falsche *ratio*, welche die richtige Ordnung des Teiles ersetzt und der richtigen Ordnung als Konkurrent gegenübersteht, er teilt andererseits aber auch einen bestimmten Charakter mit der richtigen, gesunden Variation, er besteht beispielsweise immer noch aus Augenzellen. Bei der Handlung ist genau dies der Fall: Das Objekt der Handlung oder ein Element des Umstandes verdirbt die Handlung, nicht dadurch, dass das Element (wie Ort oder Zeit) einfach verschwindet, sondern dadurch, dass das falsche Element das richtige Element seines Platzes beraubt und diesen besetzt: Das falsche Element konkurriert mit dem richtigen und wird daher dessen Konträr³⁶¹: Das Übel ist nicht „das Übel *per se*“, sondern „das Übel in Bezug auf das Gute“, daher ist das Maß des Bösen möglich, indem man das Böse innerhalb des entsprechenden Guten berücksichtigt: Die Schwere des Übels ist nämlich „die Schwere der Aufhebung der richtigen Natur“ (*recedere a rectitudine rationis*):

Derartiger Mangel [nämlich die Beraubung wie Krankheit oder die schlechte Handlung] nimmt ein Mehr oder Weniger an auf Seiten dessen, was vom gegenteiligen Gehaben zurück bleibt. Es bedeutet nämlich viel für Krankheit oder Häßlichkeit, ob mehr oder weniger von der erforderlichen Abstimmung der Körperflüssigkeiten oder der Glieder schwindet. Und Ähnliches ist von Lasten und Tugenden zu sagen: So nämlich fällt bei ihnen die gebührende Maßgabe der Vernunft weg, daß die Ausrichtung an der Vernunft nicht gänzlich aufgehoben wird. [...] Und so ist es sehr erheblich für die Schwere einer Sünde, *ob mehr oder weniger von der Rechtheit der Vernunft abgewichen wird*. Und demgemäß ist zu sagen: Nicht alle Sünden sind gleichwertig³⁶².

„Die Ausrichtung an der Vernunft wird nicht gänzlich aufgehoben“ heißt, dass es nach Thomas keine absolute Vernichtung der Vernunft bei der abweichenden menschlichen Handlung gibt: Ist es eine menschliche Handlung, muss ein bestimmtes Maß an

³⁶¹ Ziermann, S. 453 (n. 47): „Das Nicht-Seiende wird aufgefaßt nach Art des Seienden, denn Nicht-Seiendes läßt sich nicht anders erkennen denn als Mangel von Sein am Seienden. So erhält es in der Erkenntnis gewissermaßen einen pseudo-positiven Wert und kann nun als Gegensatz mit einem Echt-Seienden in Konkurrenz treten. So kann das Übel, das formal nur als Mangel von Sein an einem Guten auftreten kann, zum Guten in konträrem Gegensatz stehen.“ S. 460 (n. 73): „Auch für Thomas gibt es kein absolutes Übel, so, wie es ein absolutes Gut gibt. Übel ist stets in einem Gut als Träger und bezieht seine Kraft, wenn man das überhaupt sagen kann, aus dem, was im Träger den Charakter des Seienden, also des Guten hat. Übel ist das relativ Nicht-Seiende, ist Seinsausfall, Mangel oder Beraubung, Mangel der Ordnung, mangelnde Beziehung usw. Deshalb ist ‚Gut‘, absolut gesprochen, früher als Übel und dem Übel grundsätzlich überlegen. Das Gute kann es geben ohne das Übel, aber nicht umgekehrt. Wäre es anders, so könnte es kein Scheingut geben, so wenig, wie es ein Scheinübel gibt.“

³⁶² *S.th.*, I-II, q. 73, a. 2, c.: „Huiusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario, multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis, sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur. [...] Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

Vernunft übrigbleiben. Und die unterschiedliche Schwere des Übels der natürlichen Gegenstände oder der Handlung wird aufgrund der Ersetzung verstanden: Weil das Maß, wie viel Vernunftmäßigkeit das Übel verdrängt, nicht immer gleich ist, ist es möglich, dass das Übel unterschiedliche Schwere bekommt. Diese Schwere können wir daher nur negativ verstehen: Wie übel eine Handlung ist, hängt nicht davon ab, wie viel Vernunftmäßigkeit noch übrigbleibt, sondern davon, wie viel Vernunftmäßigkeit verschwindet.

Durch den Vergleich mit der Krankheit und der Hässlichkeit ist die Strategie Thomas' klar: Das Mehr-oder-Weniger ist keine ontologische Skala – die schlechte Krankheit ist auf derselben ontologischen Ebene wie die weniger schlechte Krankheit (sie haben als Defekte der körperlichen Ordnung dasselbe Wesen). Es bezieht sich vielmehr auf die „Intensität“ der Abweichung von der abgestimmten natürlichen Ordnung, welche sich analog zur „Intensität“ einer natürlichen Qualität verhält: Je „intensiver“ eine Person „weiß“ zeigt, desto weißer ist sie. Ähnlich: Je mehr die Ordnung aufgehoben wird, desto „schlechter“ ist die Krankheit³⁶³. In der moralisch schlechten Handlung funktioniert die Schwere genauso: Die hierarchischen Unterschiede der schlechten Handlungen sind Synonyme: Sie bleiben immer in derselben Gattung – als menschliche Handlungen (*acti humani*) – und streben willentlich nach dem Guten, nur die Intensitäten der Vernünftigkeit variiert: Je weiter die Handlung von der Vernünftigkeit abweicht, desto schlechter ist die Handlung.

³⁶³ In Aristoteles' *Kategorien* sieht man nach Flannery zwei Hauptarten von Mehr und Weniger: Einmal bezüglich der Substanz (2b7-2b28) und einmal bezüglich der Qualität (10b26-11a5): Das substantielle Mehr-oder-Weniger ist im Sinne von „die Art hat mehr Substanz als die Gattung, denn sie ist der ersten Substanz näher“ (Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν, 2b7-8, Oehler, S. 12) zu verstehen, und das qualitative Mehr-oder-Weniger bedeutet so viel wie „ein Ding wird mehr oder weniger weiß als ein anderes genannt und gerechter als ein anderes“ (Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον τὰ ποιὰ· λευκὸν γὰρ μᾶλλον καὶ ἥττον ἕτερον ἐτέρου λέγεται, καὶ δίκαιον ἕτερον ἐτέρου μᾶλλον, 10b25-26, Oehler, S. 28). Das erste Mehr oder Weniger nennt Flannery „position-more-and-less“, während das zweite als „intensity-more-and-less“ bezeichnet wird, „as when first substance is positioned higher than second seems to have its origins in theory; ‘intensity-more-and-less’, on the other hand, as when one man is said to be more or less pale than another is grounded in comparative predications concerning individuals“ (Flannery, S. 95). „In cases of intensity-more-and-less, we have a common idea. [...] This means that, if we have a concept such as ‘man’ by means of which we count men, or a concept such as ‘pale’; by means of which we rank things according to degree of paleness, then we do not have the sort of ranking involved in the different types of substance or the different types of knowledge. This axiom is not as artificial as it might at first appear. Both ‘man’ and ‘pale’ hold immediately of the things they refer to; as we have seen, however, rankings such as first and second substance, first and second potential, etc., are second order or ‘meta-’ rankings: they do not really pertain to the subject of which they speak. So then, although a certain type of substance might be more substance than another, ‘any given substance is not called more, or less, that which it is’ [Cat. V, 3b34-6]. Also, as Aristotle notes at *EN* X,3, 117a24-25, health admits of more and less intensity; but, in other sense, ‘healthy’ as said of an animal can be ordered with respect to ‘healthy’ as said of urine or of medicine.“ Vgl. auch Schäfer, S. 46-47, Kuolt, S. 204-205 und Abschn. 5.1.

Zusammenfassung des Abschnittes 4.2: Mithilfe von Simplikios' Kritik an Plotins Lehre ist Thomas in der Lage, zu behaupten, dass das Gute und das Übel unter einer Gattung stehen, denn jedes Übel hat eine mit dem Guten gemeinsame Basis. Durch die Analyse der Krankheit weist Thomas darauf hin, dass eine Handlung dadurch ein Maß des Übels erhält, dass sie von der Vernunftmäßigkeit abweicht: Je größer die Abweichung ist, desto schlechter ist die Handlung. Aber was diese Abweichung oder die Abweichungsintensität eigentlich bedeutet, bleibt bisher noch unklar.

4.3 Die Schwere der Sünden

Das von Flannery benutzte Wort „Intensität“, auf dem die Skala des Übels basiert, scheint ein affirmatives Verhältnis der Handlung zur Vernunftmäßigkeit zu beschreiben. Aber mit dieser abstrakten Diskussion ist uns immer noch nicht klar, wie die Abweichung sich zur Vernunft verhält, sodass sich die Schwere der Sünden voneinander unterscheidet. In diesem Abschnitt wird gezeigt, wie Thomas durch die Analogie der Krankheit zeigt, dass die Sünden gemäß ihren Arten also unterschiedlich intensive Schwestern haben können.

In *S.th.*, I-II, q. 73, a. 3, c. gibt Thomas ein Beispiel aus der Natur – konkret die Krankheit –, wie die verschiedenen Krankheiten unterschiedliche Übel erregen:

Die Schwere der Sünden unterscheidet sich auf dieselbe Weise, wie eine Krankheit schwerer ist als eine andere. Wie nämlich das Gut der Gesundheit in einer gewissen Abstimmung der Körperflüssigkeiten in Entsprechung zur Natur des Lebenswesens besteht, so besteht das Gut der Tugend in einer gewissen Abstimmung der menschlichen Tat in Entsprechung zur Regel der Vernunft. Nun ist aber offenbar eine Krankheit umso schwerer, je mehr diejenige Abstimmung der Körperflüssigkeiten schwindet, für die die Abgestimmtheit eines übergeordneten Ursprungsgrundes erforderlich ist – so ist eine Krankheit, die im menschlichen Körper vom Herzen oder von einem [Krankheitsherd] in der Nähe des Herzens ausgeht besonders gefährlich, denn das Herz ist Ursprung des Lebens³⁶⁴.

Die Gesundheit eines Körpers ist das angemessene Verhältnis der Körperflüssigkeiten, eine Krankheit ist das Verschwinden des angemessenen Verhältnisses. Die Teile des Körpers sind allerdings nicht gleichwertig: Einige Teile sind grundlegend für die

³⁶⁴ *S.th.*, I-II, q. 73, a. 3, c.: „[...] [G]ravitas peccatorum differt eo modo quo una aegritudo est alia gravior, sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto est gravior aegritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii, sicut aegritudo quae provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitae, vel ex aliquo quod appropinquit cordi, periculosior est“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

übrigen Teile. Daher ist diejenige Schädigung der Körperflüssigkeiten, die diese kritischen Teile beeinflusst, wie z.B. das Herz, schlimmer oder in Bezug auf das Übel intensiver als diejenige Krankheit, die die sekundären Teile des Körpers beschädigt.

Betrachten wir das Beispiel noch einmal genauer: Die Schwere der Krankheit ist eine solche, die von der Wichtigkeit des Körperteils abhängig ist: Die Reduplikation der Zelle ist für die Zelle selbst gemäß ihrer Natur als Teil der Natur eines Lebewesens sehr wichtig, aber wenn die Reduplikation unkontrollierbar ist (wie bei einer Krebserkrankung) und die anderen Organe beschädigt, dann ist diese Reduplikation schlecht. Die Schwere der Schlechtheit wird dann nur dadurch festgestellt, welches Organ oder welche Funktion des Körpers durch diese Reduplikation betroffen ist und wie „wichtig“ das Organ oder die Funktion ist: Wenn die prinzipielle Funktion des Körpers wie die Blutzirkulation (wie die Funktion des Herzes) beschädigt wird, wodurch die Natur des Lebewesens gründlich bedroht wird, dann sagen wir, dass dieser unkontrollierbare Krebs eine tödliche Krankheit ist. Hiermit spielt das Mehr-oder-Weniger der Replikation selbst eher nur eine sekundäre Rolle: Die große Menge der Überreproduktion der Zellen wegen des Krebses ist in einer kleineren Menge schlimmer, nur wenn es um denselben Krebs geht. Eine kleine Menge der pathologischen Reduplikation des kritischen Teils des Körpers wie des Gehirns kann hingegen zur Lebensgefahr führen und ist daher viel schlimmer als ein großer Hautkrebs auf den Füßen.

Auf gleiche Weise wird die Sündenschwere beurteilt: Die Sündenschwere ist schlimmer, wenn die Sünde von der vernünftigen Ordnung „grundlegender“ abweicht, Thomas sagt in *S.th.*, I-II, q. 73, a. 3, c. direkt weiter:

Daher muß auch eine Sünde umso schwerer sein, je mehr die Abweichung von der Ausrichtung einen Ursprungsgrund betrifft, der Vorrang hat auf der Ebene der Vernunft. Nun richtet aber die Vernunft im Bereich des Handelns alles vom Ziel her aus. Je höher also das Ziel ist, in bezug auf welches in den menschlichen Taten eine Sünde geschieht, desto schwerer ist die Sünde. Die Gegenstände der Taten aber sind ihre Ziele³⁶⁵.

Die Sündenschwere ist von der Ausrichtung (*deordinatio*) der vernünftigen Ebene (*ordo rationis*) abhängig: Ist das Prinzip, dem die Sünde entspringt, grundlegender (*principium quod est prius in ordine rationis*), dann ist die Sünde auch schwerer. Im Bereich des Agierenden ist ein Akt ein am Ziel orientiertes Streben, daher ist die Ordnung des Aktes die Ordnung aus dem Ziel (*ratio ordinat omnia in agibilibus ex*

³⁶⁵ Ebd.: „Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. Et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Obiecta autem actuum sunt fines eorum“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

fine)³⁶⁶. Wenn wir einen Akt nehmen, dient der Akt sicherlich zum Streben nach einem Teil des bestimmten Guten. Aber der agierende Mensch muss gemäß seiner Natur (*natura particularis*) die passenden Gegenstände anstreben, ebenso wie die Zelle sich naturmäßig selbstreduplizieren „soll“: Jedes Ding hat eine eigene Natur und gleichzeitig die universale Natur (*natura universalis*)³⁶⁷ – die Reduplikation einer Zelle dient ihrer eigenen Selbsterhaltung und gleichzeitig auch der richtigen Funktion des Körpers, und der Akt eines Menschen dient dem eigenen Guten aber auch dem Guten der göttlichen Providenz. Wenn der Mensch während des Strebens aber das Erreichen das „ganzen“ Ziels der Welt stört, wie die Reduplikation der bestimmten Zelle die Dauerhaftigkeit des Lebewesens bedroht, dann ist das Streben am schlechtesten, denn das universale Prinzip ist grundlegender als das spezielle (wie Ziele einer Einzelperson, eines Landes usw.) – es ist am grundlegendsten³⁶⁸. Die Schlechtheit des Aktes ist in diesem Fall davon abhängig, welchem Ziel durch den Akt geschadet wird, je prinzipieller das beschädigte Ziel ist, desto schwerer ist die Sünde. Daher sagt Thomas in *S.th.*, I-II, q. 73, a. 3, c. weiter:

Daher bestimmt sich der Unterschied der Schwere bei den Sünden entsprechend dem Unterschied der Gegenstände. Die äußeren Dinge sind ja auf den Menschen ausgerichtet als auf ihr Ziel; der Mensch aber ist darüber hinaus auf Gott als sein Ziel ausgerichtet. Eine Sünde, die es mit dem Sein des Menschen zu tun hat, etwa ein Mord, ist daher schwerer als eine Sünde, die es

³⁶⁶ Aertsens (1988), S. 342: „The good is the final end of the appetite, and likewise its origin. For the good arouses desire, gives rise to the appetite, and in so doing becomes the end. The proper influence of the final cause is to be strived after and desired (*appeti et desiderari*).“

³⁶⁷ Diese Unterscheidung macht Thomas in *S.th.*, I-II, q. 85, a. 6, c.: die Einzelnatur ist die eigentliche Kraft des Wirkens und der Bewahrung eines jeden Dinges, während die allgemeine Natur die Wirkkraft in einem allgemeinen Ursprungsgrund der Natur ist. Und Gott ist in diesem Sinne das höchste Prinzip der Natur, also die *natura naturans*: „[...] [D]e unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum naturam universalem; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, [...] Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans.“

³⁶⁸ Aertsens (1988) assoziiert die *natura naturans* mit Thomas' Interpretation der berühmten These Aristoteles' „homo generat hominem et sol“: Das spezielle Prinzip ist das univokale Prinzip der Bewegung, während das universale Prinzip das äquivokale Prinzip ist und letzteres ist die Grundlage und die Voraussetzung des Ersten und hat daher die Priorität darüber: „The ‘univocal agent’ (‘man’, ‘horse’) is indeed the cause that the nature begins to exist in the thing generated, yet it is not the cause ‘per se’ of the generated nature. For that which is the cause ‘per se’ of a specific nature must be the cause of that nature in all subjects that have that species. If the generator were the cause ‘per se’, then the impossible consequence would be that it is the cause of itself. The univocal agent has a particular effect, it causes the nature to be in this matter, which in the principle of individuation: the generating horse is the principle of the coming to be of ‘this horse’ insofar as it is the cause that the nature of horse comes to be of ‘this horse’ insofar as it is the cause that the nature of horse comes to be in this matter. It remains, therefore, that above all those participating in the nature of horse, there must be some universal cause of the whole species’ (*oportet super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei*) (*De substa. Separ.*, c. 10. Cf. *S.c.G.* III 65; *De pot.* 5, 1). [...] The equivocal agent comes before the univocal agent, for a universal cause comes before a particular cause, and every multitude must be reduced to a unity“ (S. 303, 305, vgl. auch S. 308f.).

mit äußeren Dingen zu tun hat, etwa ein Diebstahl. Und noch schwerer ist eine Sünde, die unmittelbar gegen Gott begangen wird, etwa Unglaube, Gotteslästerung und dergleichen. Und auf der Ebene aller dieser Sünden ist die eine Sünde schwerer als die andere je nachdem, ob sie mit etwas mehr oder weniger Grundlegendem zu tun hat. – Und weil die Sünden ihre Artbestimmungen aufgrund ihrer Gegenstände haben, ist auch der Unterschied der Schwere, der sich nach den Gegenständen bestimmt, der erste und hauptsächliche, gewissermaßen [unmittelbar] der Artbestimmung folgend³⁶⁹.

In diesem Abschnitt erzählt Thomas, wie eine schlechte Handlung durch den entsprechenden Gegenstand und ihrer entsprechenden Art die Schwere der Sünde bekommt: Das Ziel (als *finis quo*) kann in einer Handlung die direkte, konkrete Realisierung des allgemeinen Guten sein. Aber die Schwere der Sünde, wie z.B. des Diebstahls, liegt nicht in der Erfüllung des Zieles und ihrem Ergebnis als Genuß (wie hier „Geld zu behalten“) – ob und wieviel Geld man durch den Diebstahl bekommen hat und ob oder inwieweit das Geld die Habgier befriedigt hat –, sondern im Gegenstand, auf das es sich bezieht, und in der entsprechenden Art der Handlung als Abbruch des gemäß der universalen Prinzipien festgelegten Zieles, also liegt es in einem Ziel außerhalb der gegenwärtigen Handlung selbst. Gemäß den universalen Prinzipien werden alle Ziele aber in eine bestimmte Ordnung gestellt: Das höchste Ziel ist Gott, dann folgt der Mensch, und schließlich die anorganisch Güter und Dinge, die auf den Menschen ausgerichtet sind. Es gibt hierbei nämlich eine „objektive Güterordnung“³⁷⁰: Gott als Ziel hat die Priorität vor dem jeweiligen Geschaffenen, denn Er als das erste Prinzip hat auch die Priorität vor den geschaffenen Prinzipien und der Mensch als Ziel hat wiederum die Priorität vor allen Dingen, er hat nämlich die Souveränität über letztere.

³⁶⁹ „Et ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia et huiusmodi. Et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis quae attenditur penes obiecta, est prima et principalis, quasi consequens speciem“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

³⁷⁰ Vgl. Nisters, S. 58: „Und so wie der Mediziner Krankheiten primär taxiert nach der Bedeutung des Organs, welches befallen ist, so stuft auch der Morallehrer das Gewicht einer Verfehlung in erster Linie und zunächst nach dem Rang des Gutes ein, welches die verletzte Norm schützen soll. Es ist schlimmer, das 5. Gebot als das 7. Gebot zu übertreten. Gebote dienen dem Schutz von Gütern, die es zu bewahren gilt: Leben, körperliche Unversehrtheit, Eigentum. Und der Verstoß gegen eine Norm, welche ein höheres Gut schützt, wiegt vorderhand schwerer einer der sich gegen eine Norm richtet, die ein niederes Gut bewahren soll.“ Vgl. auch Pesch (2004), S. 760f. Sweeney (S. 160) behauptet, dass es bei der Abstufung um die Größe der Ablehnung des Guten geht: „Aquinas argues, ‘because in the privation of the due proportion of reason is not such as to destroy the order of reason altogether’ (Ia IIae, q. 73, a. 2). Hence, Aquinas argues, sins are graver to more they corrupt principles higher in the order of reason, that is, in terms of the good they reject: ‘in matters of action the reason directs all things in view of the end, and thus the higher the end which attaches to sins in human acts, the graver the sin’ (Ia IIae, q. 73, a. 3). On the scale, sins against God are more grave than those against human beings, and those against human beings are more grave than those against external objects.“

Wenn die Sünde, die willentliche „Missgestaltetheit“, als ein falscher Ersatz verstanden wird, ist sie nicht mehr selbstständig, sondern wird in einem Verhältnis betrachtet: Der Aspekt ist hiermit nicht mehr die „Abweichung“ von der *eigenen* Natur der Handlung, sondern sich der göttlichen Ordnung entgegenzustellen, es ist also eher eine *holistische* Position³⁷¹. Der Maßstab der Sünde ist daher die Zerstörung der göttlichen Ordnung. Die Schwere der Sünde entspricht dem, wie grundlegend der beschädigte Gegenstand ist: Je wichtiger der beschädigte Gegenstand für die Weltordnung ist, desto schwerwiegender ist die Sünde, oder: Je direkter die Sünde gegen Gott ist, desto intensiver ist die sündige Handlung³⁷².

Hier ist ein weiterer Punkt zu bemerken: das Verhältnis zwischen der Artbestimmung und der Sündenschwere: Die Artbestimmung der Sünde wird aufgrund der Gegenstände gewonnen (*peccata habent speciem ex obiectis*), während die Schwere der Sünde auch vom Objekt bestimmt wird (*differentia gravitatis quae attenditur penes obiecta*), die Schwere ist daher der Hauptcharakter einer bestimmten Art der Sünde.

Eine Handlung kann nach ihrer Art (*species*) als gut, schlecht oder indifferent festgestellt werden. Ist diese Handlung der Art nach vernunftwidrig, muss eine bestimmte Schwere der Art folgen: Die Arten von Sünde wie Unglaube und Gotteslästerung sind moralisch schlechter als Mord, welcher wiederum schlechter als Diebstahl usw. ist. Diese drei Arten der Sünde können der Art der Gegenstände nach in zwei Hauptteile unterteilt werden: die Sünde direkt gegen Gott (diese Sünde ist, wie wir in Abschn. 4.1 analysiert haben, auch die einzige mögliche Sünde für die Engel) und die Sünde, welche gegen die von Gott geschaffene Ordnung verstößt: Die Sünde direkt gegen Gott ist eine geistliche Sünde, welche die Sünde der Abkehr von Gott (*aversio a Deo*) ist und lediglich der geistlichen Lust – der Hochmütigkeit³⁷³ – dient. In diesem Fall kehrt sich eine solche Sünde am meisten von Gott ab und verwirft das Streben zu Gott. Andererseits zeigen die anderen Sünden, besonders die körperlichen Sünden, ein

³⁷¹ Nach Pesch (1988, S. 258) liegt hier der entscheidende Unterschied zwischen Thomas und Aristoteles: „Die Trennlinie zu Aristoteles ist hiermit deutlich. Denn für diesen ist die *hamartia* das Verfehlen der rechten Tugendmitte unter dem Ansturm der Leidenschaften – und das kann durch einfachen Neuanfang aufgearbeitet werden. Theologisch dagegen ist die Sünde durch das *contra Deum*, ‚gegen Gott‘ definiert, und immer wieder, an feierlichen Stellen ebenso wie in Routineaussagen und Rekapi-tulationen spricht Thomas das im Sündentraktat aus.“

³⁷² Vgl. Pesch (1967, S. 476): „Schon die allgemeinen Erörterungen zur unterschiedlichen Schwere der Sünde hatten klargestellt, daß der Grad der Schwere sich nach der Intensität der Abkehr von Gott bemißt. Nach der ‚schwersten Sünde‘ kann also nur gefragt werden als nach der Sünde, in der sich die *aversio* am intensivsten vollzieht. Dies aber ist wiederum nur möglich unter der ausdrücklichen Voraussetzung, daß die Abkehr von Gott grundsätzlich das Gemeinsame aller Sünden ist.“

³⁷³ Über die Hochmütigkeit (*superbia*) vor Gott vgl. *S.th.*, II-II, q. 162, Sweeney S. 162 f.

stärkeres „Hinkehren“ oder ein gewisses „Anhaften“ (*adhaesio*) als Abkehr. Außerdem hat die körperliche Sünde eine größere Verlockung (wir haben nämlich eine angeborene Fleischeslust), daher ist die entsprechende Sünde auch leichter als die reine geistliche Sünde³⁷⁴. Daher ist die erste Art der Sünde nach Thomas schlimmer als die zweite.

Zusammenfassung dieses Abschnittes: Die Schwere einer Krankheit variiert je nach dem, welche unterschiedlichen Organe oder Funktionen des Körpers die Krankheiten angreift: Je grundlegender das Organ oder die Funktion ist, desto schwerer ist die Krankheit ihrer Art nach. Ähnlich haben die Sünden als menschliche Handlung je nach ihrer Art mit den unterschiedlichen Gegenständen zu tun und haben daher eine unterschiedliche Schwere: Die Sünden direkt gegen Gott sind als rein geistliche Sünden am schwersten, danach folgen die Sünden, die mit dem Menschen zu tun haben und diejenigen Sünden, die mit den Dingen zu tun haben, welche keine rein geistlichen Sünden sind. Die erste Art der Sünde ist in Bezug auf die Gottesabkehr intensiver als die zweite.

Die bisherige Untersuchung zeigt, dass eine Schwere der Sünde möglich ist, daher können „wieviel“ und „soviel“ intensivierenden Sinn gewinnen. Die Frage nach der Gültigkeit der These *quantum intendis, tantum facis* ist eigentlich die, ob die vorausgesehene und beabsichtigte Beunruhigung und Beschädigung der gegebenen Naturoordnung und der entsprechenden Gegenstände während der Realisierung ihre Schwere

³⁷⁴ *S.th.*, I-II, q. 73, a. 5, c.: „[...] [P]eccata spiritualia sunt maioris culpae quam peccata carnalia. [...] Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum et ab eo averti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhaesionis, sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae. Et ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpae. [...] Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicitur. Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae.“ Nach dem Text ist auch zu bemerken, dass die geistlichen Sünden nicht nur diejenigen Sünden sind, die direkt gegen Gott gehen, wie Unglaube und Gotteslästerung, sondern auch die Sünden gegen den Nächsten. Thomas nennt z.B. den Ehebruch nicht nur eine Sünde der Unkeuschheit (*peccatum luxuria*), sondern auch eine Sünde der Ungerechtigkeit (*peccatum iniustitiae*). Ob eine Sünde geistlich oder fleischlich ist, ist eher davon abhängig, ob das Ziel ein geistliches oder ein fleischliches ist. Vgl. *S.th.*, I-II, q. 72, a. 2, c.: „[...] [P]eccata recipiunt speciem ex obiectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni quod inordinate appetitur, et per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet, duplex est delectatio. Una quidem animalis, quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitae, et haec etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quae in ipso tactu corporali perficitur, quae potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quae perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia, illa vero quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum.“

behalten. Eine Antwort auf diese Frage ergibt sich erst, wenn man die beiden oben genannten Hauptarten der Sünde – die Sünden direkt gegen Gott und die anderen Sünden gegen das Geschaffene – vollständig untersucht. In den folgenden Abschnitten (4.4. und 4.5.) wird die *quantum-tantum*-Formel jeweils in den beiden Arten von Sünde untersucht, in 4.6. wird die These im Sonderfall der lässlichen Sünde betrachtet.

4.4 Verachtung Gottes als geistliche Todsünde

In diesem Abschnitt werden zunächst die Ähnlichkeiten zwischen moralisch guten und schlechten Handlungen illustriert, damit man einen Rahmen erhält, um die *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf die moralisch schlechte Handlung zu verstehen (4.4.1). In diesem Rahmen sind die Dichotomie der Todsünde und die lässliche Sünde notwendig (4.4.2). Dann wird die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel bei der Todsünde und der entsprechenden ewigen Strafe durch die relativ einfache Sünde, die Sünde direkt gegen Gott, berücksichtigt (4.4.3); auch wird der Charakter der These in dieser Sünde vorgestellt (4.4.4).

4.4.1 Die ähnliche Struktur der *quantum-tantum*-Formel bei Belohnung und Strafe

Nachdem Thomas in *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8 den Fall analysiert, in dem der Wille noch wegen der äußeren Bedingung wachsen kann³⁷⁵, fängt er an, die *quantum-tantum*-Formel zu analysieren. Und das Grundprinzip, um diese These zu untersuchen, ist: „So scheinen wir in der Sünde so unterscheiden zu müssen wie im Verdienst“ (*sic distinguendum uidetur in peccato sicut et in merito*), d.h., die *quantum-tantum*-Formel hat eine ähnliche Struktur in Bezug auf die Sünde und die Strafe wie in Bezug auf die gute Handlung und die Belohnung. Schauen wir noch einmal kurz die Unterscheidung bei der guten Handlung und dem entsprechenden Verdienst an, welche wir schon im letzten Kapitel analysiert haben:

Wer nämlich den Willen hat, ein Almosen zu geben, und es nicht gibt, da er nicht die Möglichkeit dazu hat, erwirbt in Beziehung auf die wesentliche Belohnung, die in der Freude in Gott besteht, ein genauso großes Verdienst, als wenn er es gegeben hätte. Diese Belohnung entspricht nämlich der Liebe, der zum Willen gehört. Aber in Beziehung auf die nebensächli-

³⁷⁵ Vgl. Abschn. 4.8.

che Belohnung, die in der Freude über irgendein geschaffenes Gut besteht, erwirbt der mehr, der nicht nur geben will, sondern gibt. Er wird sich nämlich nicht nur erfreuen, da er geben wollte, sondern da er gegeben hat, und wegen all der Güter, die aus dieser Gabe hervorgehen³⁷⁶.

Die Hauptstruktur, welche die Sünde und die entsprechende Strafe teilen, ist hier die Dichotomie zwischen der sogenannten „wesentlichen“ Belohnung und der sogenannten „nebensächlichen“ Belohnung. Der Unterschied liegt darin, dass sich die eine auf Gott bezieht, während die andere das geschaffene Gute betrifft. Wenn Thomas meint, dass die Sünde auch auf dieselbe Weise betrachtet werden soll, heißt dies, dass die Sünde und die Strafe in Bezug auf Gott und die in Bezug auf das Geschaffene in der *quantum-tantum*-Formel nicht denselben Gültigkeitszustand teilen. Und nach der Untersuchung in Abschn. 4.3 ist klar, dass das Maß der Sünde davon abhängig ist, welches Grundprinzip die „Missgestaltetheit“ oder der Abbruch der Ordnung beeinflusst: Die Sünde gegen Gott ist schlechter als die Sünde gegen das Geschaffene, denn Gott ist das Ursprungsprinzip aller Wesen.

4.4.2 Unterteilung der Sünde – die Todsünde und die lässliche Sünde

Aber die *quantum-tantum*-Formel wird nach Thomas nicht einfach aufgrund der oben genannten Klassifizierung berücksichtigt. Er weist vielmehr noch darauf hin, dass es eine weitere Dichotomie zwischen der Todsünde (*peccatum mortale*) und der lässlichen Sünde (*peccatum veniale*) gibt:

Wer sich durch Sünde vom letzten Ziel abkehrt, ist, soweit es sich aus der Natur der Sünde ergibt, unheilbar gefallen. Und so sagt man: Er sündigt tödlich, ist auf ewig zu bestrafen. Wer aber im Vorfeld der Abkehr von Gott sündigt, ist aufgrund der Eigenart der Sünde selbst fehlgerichtet, aber heilbar, weil der Grund [der Hinkehr] zu Gott erhalten bleibt. Und so sagt man: Er sündigt lässlich, weil er ja nicht so sündigt, daß er eine unbegrenzte Strafe verdient³⁷⁷.

Nun gibt es nach Thomas zwei Arten der Sünde: Die Todsünde und die lässliche Sünde: Die Todsünde (*peccatum mortale*) ist diejenige Sünde, die den Grund des

³⁷⁶ „Qui enim habet uoluntatem dandi eleemosinam et non dat quia non habet facultatem, tantumdem meretur quantum si daret per comparisonem ad praemium essentielle, quod est gaudium de Deo; hoc enim praemium respondet caritati, quae ad voluntatem pertinet; sed per comparisonem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum uult dare, sed dat; gaudebit enim non solum quia dare uoluit, sed quia dedit, et ex omnibus bonis quae ex illa datione prouenerunt“ (34, 250-260 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

³⁷⁷ *S.th.*, I-II, q. 72, a. 6, c.: „[...] [Q]ui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium, et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat ut mereatur interminabilem poenam“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

geistlichen Lebens, nämlich die Ausrichtung auf das letzte Ziel (*ordo ad ultimum finem*) zerstört³⁷⁸; wenn im Gegensatz dazu die Ausrichtung auf das letzte Ziel in einer Sünde noch bewahrt wird, wird diese Sünde „lässliche Sünde“ (*peccatum veniale*) genannt³⁷⁹.

Das Kriterium der Dichotomie bezieht sich nicht mehr auf den Gegenstand des Aktes, sondern auf die theologische Tugend: Wenn eine Sünde die Tugend besitzt, dass der Grund der Hinkehr zu Gott noch erhalten bleibt (*salvatur principium*), ist die Sünde eine lässliche Sünde, ansonsten ist sie eine Todsünde. Unter diesem Kriterium ist nicht nur die Sünde, welche geistlich und direkt gegen Gott ist, eine Todsünde, die Sünde gegen das Geschaffene im Sinne des Schadens am Nächsten wie Mord und Diebstahl ist auch eine Todsünde:

Die Caritas erfüllt die Seele mit geistlichem Leben. Darum ist ein Tun, das ihr widerspricht, Todsünde. Die Caritas besteht nun in erster Linie in der Liebe zu Gott, in zweiter in der Liebe zum Nächsten, und dazu gehört es, ihm Gutes zu wollen und anzutun. Durch den Diebstahl fügt der Mensch seinem Nächsten jedoch Schaden an seinen Gütern zu, und wenn die Menschen einander unterschiedslos bestehlen würden, wäre es um die menschliche Gesellschaft geschehen. Daher ist Diebstahl, als Gegensatz zur Caritas, Todsünde³⁸⁰.

Der Schaden am Menschen und an seinen Gütern hebt den tugendhaften Verbund mit Gott auf, er gehört daher zur Gattung der Todsünde. Im Gegensatz dazu sind einige andere Sünden wie unnützes Wort oder überflüssiges Lachen kein Gegensatz zur Gottesliebe, da sie (der Gattung nach) lässliche Sünden sind:

Wenn nämlich der Wille hingerissen wird zu etwas, was durch sich selbst der Liebe widerstreitet, durch die der Mensch auf sein letztes Ziel ausgerichtet wird, so hat die Sünde aufgrund ihres Gegenstandes, daß sie tödlich ist. Daher ist sie tödlich aufgrund der Gattung, sei sie nun gegen die Liebe zu Gott, wie etwa Gotteslästerung, Meineid und dergleichen, sei sie gegen die Liebe zum Nächsten, etwa Mord, Ehebruch und ähnliches. Solches sind daher Todsünden der Gattung nach. – Manchmal jedoch wird der Wille dessen, der sündigt, hingegen zu dem, was in sich eine gewisse Fehlausrichtung enthält, aber nicht der Liebe zu Gott und zum Nächsten entgegengesetzt ist – etwa ein unnützes Wort, ein überflüssiges Lachen, und anderes dergleichen. Und solches sind lässliche Sünden der Gattung nach³⁸¹.

³⁷⁸ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 88, a. 1, c.: „Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem.“

³⁷⁹ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 88, a. 1, c.: „Peccata autem quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et haec dicuntur venialia, tunc enim peccatum veniam habet.“

³⁸⁰ *S.th.*, II-II, q. 66, a. 6: „[...] [P]eccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quam est spiritualis animae vita. Caritas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus, et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale“ (Übers. v. Groner, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 18).

³⁸¹ *S.th.*, I-II, q. 88, a. 2, c.: „Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale. Unde est mortale ex genere, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia. Unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluous, et alia huiusmodi. Et talia sunt peccata venialia ex suo genere“ (Übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe,

Zusammengefasst gestaltet sich das Verhältnis zwischen unterschiedlichen Sünden der Gattung nach folgendermaßen:

	Todsünde	Lässliche Sünde
Direkt gegen Gott	Unglaube, Gotteslästerung usw.	(ausgeschlossen)
Gegen das Geschaffene	Mord, Diebstahl usw.	unnützes Wort, überflüssiges Lachen usw.

Aber diese Klassifizierung richtet sich nur nach der Gattung. Es kann passieren, dass eine lässliche Sünde wegen des fernerer Ziels zur Todsünde wird und eine Todsünde wegen der Unvollkommenheit zu einer lässlichen Sünde, genau wie eine Sünde gemäß dem konkreten Zustand ein lässlicher Akt werden kann:

Weil aber die sittlichen Handlungen die Bewandnis des Guten oder Bösen nicht nur aufgrund des Gegenstandes erlangen, sondern auch aufgrund einer Verfassung des Handelnden, geschieht es zuweilen, daß eine Sünde, die der Gattung nach aufgrund ihres Gegenstandes läßlich ist, von seiten des Handelnden tödlich wird, entweder weil er in ihr sich sein letztes Ziel setzt, oder weil er sie auf etwas ausrichtet, was Todsünde der Gattung nach ist, zum Beispiel wenn jemand ein unnützes Wort darauf ausrichtet, einen Ehebruch zu begehen. Ähnlich kann es von seiten des Handelnden geschehen, daß eine Sünde, die der Gattung nach tödlich ist, läßlich wird, und zwar deswegen, weil die Handlung unvollkommen ist, das heißt: nicht mit der Vernunft überlegt, die der eigentliche Ursprungsgrund der bösen Tat ist; so etwa bei den plötzlichen Regungen des Unglaubens³⁸².

Man kann selbstverständlich die Gültigkeit der Dichotomie hinterfragen, besonders ist zu überlegen, ob eine Todsünde wirklich „tödlich“ ist. In *Scg.*, III, 144 stellt Thomas die Ansicht vor, dass alle Strafen zeitlich sein müssten, denn alle Strafen seien die Strafen der Akzidenzen, ohne die Substanz anzugreifen:

Also scheint es angemessen, zu sagen, daß alle Strafen reinigend sind und folglich irgendwann beendet werden müssen: denn was sich reinigen läßt, ist dem Wesensgrund des Geschöpfes akzidentell und kann, ohne die Substanz anzugreifen, entfernt werden³⁸³.

Man kann diese Ansicht mit der *beatitudo*-Lehre verbinden und auf folgende Weise

Bd. 12).

³⁸² Ebd.: „Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, [...]; contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est [*S.th.*, I-II, q. 74, a. 10, c.] de subitis motibus infidelitatis“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

³⁸³ „Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas: cum illud quod est purgabile, accidentale sit rationi creaturae, et possit removeri absque consumptione substantiae.“

interpretieren: Das Wesen eines Geschaffenen stammt aus seinem Ziel, wenn das Geschaffene nicht in der Lage ist, sein Ziel zu erreichen, dann kann sein angemessenes Wesen auch nicht vollständig verwirklicht werden: Das Ziel des Menschen ist das Glück und die vollständige Realisierung des Ziels liegt nach Thomas in der *visio Dei*. Wenn ein Mensch der Realisierungsmöglichkeit des letzten Ziels beraubt wird, wird er auch der Perfektion des menschlichen Wesens beraubt. Laut der Ansicht des genannten Abschnittes hätten die Substanz des Individuums und seine Wesenheit die absolute Priorität: Die Strafe als Veränderung würde nur dazu dienen, die schlechten akzidentiellen Elemente der Substanz zu beseitigen und das Wesen der Substanz wieder zur angemessenen Vollkommenheit zu bringen. Die Strafe könnte daher nur akzidentiell geschehen. Eine wesentliche Strafe, dass der Mensch die Glückseligkeit nicht erreicht, könnte nicht in Frage kommen. Denn diese Strafe wäre ein Angriff (*consumptio*) auf das Wesen des Geschaffenen. Thomas verneint diese Ansicht, indem er sagt:

Man muß aber zugestehen, daß Gott die Strafen nicht um ihrer selbst willen verhängt, als ergötze sich Gott an ihnen, sondern um eines andern willen: nämlich um der Ordnung willen, die den Geschöpfen auferlegt werden muß und in der das Gute des Alls besteht. Diese Ordnung der Dinge erfordert aber, daß alles durch göttliche Einwirkung maßgerecht verteilt wird: deswegen heißt es im Buch der Weisheit 11,20, daß Gott alles nach „Maß, Zahl und Gewicht“ tut. Wie aber die Belohnungen maßgerecht den Tugendtaten entsprechen, so entsprechen die Strafen den Sünden. Und gewissen Sünden entsprechen ewige Strafen [...] Gott erteilt also für gewisse Sünden ewige Strafen, damit die pflichtmäßige Ordnung in den Dingen gewahrt wird, die seine Weisheit erweist³⁸⁴.

In diesem Kontext verneint Thomas zwar nicht, dass es eine zeitliche Strafe gibt und ihre Funktion die Reinigung ist, er betont allerdings, dass diese Reinigung oder Heilung nicht dem Individuum dient, sondern der Bewahrung der göttlichen Ordnung (welche auch einer der göttlichen Grundakte auf der Welt ist). Daher ist das Wesen eines Geschaffenen zwar für es selbst wesentlich, aber um die göttliche Ordnung zu behalten, ist eine Strafe dafür möglich³⁸⁵. Also ist die Strafe, dass ein Mensch sein eigenes Wesen nicht vollständig realisiert, wegen der Bedrohung der göttlichen Ord-

³⁸⁴ *Scg.*, III, 144: „Est autem concedendum quod poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud: scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur: propter quod dicitur in libro sapientiae, quod Deus omnia facit in pondere, numero et mensura. Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosus, ita poenae peccatis. Et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae [...]. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat“ (übers. v. Albert u.a.).

³⁸⁵ Die ähnliche These findet man auch in *Scg.*, I, 96: „Deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni. Et sic dicitur odire: cum magis hoc sit amare. Sic enim, inquantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem.“ Vgl. auch Wright, S. 165.

nung denkbar, nämlich damit die göttliche Ordnung wieder hergestellt wird³⁸⁶. Die wesentliche Strafe, dass der Mensch die allerhöchste Glückseligkeit nicht erreicht, hat daher den Sinn, dass es dabei um die Beraubung des vollkommenen Wesens geht. Und die Beraubung muss wegen der Zeitlosigkeit des jenseitigen Lebens ewig sein.

4.4.3 Die *quantum-tantum*-Formel in der Todsünde direkt gegen Gott

Wenn man noch einmal zur Diskussion über die *quantum-tantum*-Formel zurückkehrt und die Analogie von Belohnung und Strafe analysiert, ist zu bemerken, dass diese Doppelschicht nur für die Todsünde gegen das Geschaffene sinnvoll ist, denn nur auf diese Art der Sünde folgt einerseits wegen der Aufhebung des Grunds, sich zu Gott hinzukehren, eine wesentliche Strafe, andererseits verdient sie auch wegen des Schadens am Geschaffenen eine untergeordnete Strafe:

Ähnlich verhielte es sich, wenn die Größe der Unwürdigkeit in Beziehung auf die wesentliche Strafe ins Auge gefaßt würde, die in der Trennung von Gott besteht, und dem daraus entspringenden Leiden. Derjenige, der nur willentlich sündigt, wird nicht weniger bestraft als der, der willentlich und tatsächlich sündigt. Denn dies ist die Strafe für die Verachtung Gottes, der den Willen ansieht. Aber was die untergeordnete Strafe anbetrifft, die im Schmerz über irgendwelche anderen Übel besteht, so fehlt einer, der tatsächlich und willentlich sündigt, mehr. Er wird nämlich nicht nur dafür leiden, daß er schlecht gewollt hat, sondern auch dafür, daß er schlecht gehandelt hat, und für alle die Übel, die aus einer Übeltat hervorgehen. Daher leidet auch der Büßer, der durch die Buße die zukünftige Strafe vorwegnimmt, für alle diese Übel (*De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8)³⁸⁷.

Die Todsünde gegen das Geschaffene enthält zwei Teile: Die vernunftwidrige Intention und die Durchführung der Handlung. Bei der Sünde der „Trennung von Gott“ (*seperatio a Deo*) bleibt die Größe der Sünde während der Durchführung un-

³⁸⁶ Daher ist die Todsünde zwar gegen die göttliche Ordnung, sie zerstört allerdings die Ordnung nicht, vgl. Wright, S. 160f.: „Moral evil in fact is against the order of the whole universe to God, for through sin the will is averted from the last end of the universe. Creation does not return to God through one whose will is turned from God. Still it does not destroy the order of the whole universe to God, since the sin of one does not mean that all intellectual creatures have turned from God.“ Wright zitiert Thomas‘ Römerbriefkommentar (VIII, 1, 6) und sagt, dass der Sünder mithilfe der göttlichen Gnade auch vom Übel profitieren kann: „The evil of sinners is turned to the good of the just. If they endure weakness, they are thereby perfected in in humility. Affliction produces patience; contradiction, wisdom; hate, kindness. The power of God’s mercy even turns their own past sins to their good, not that they always arise from sin with greater charity than they lost by their fall. But their charity is made more stable, because their sins make them more cautions and humble. They learn they must distrust themselves in prosperity and place no confidence of perseverance in their own value.“ (ebd., S. 163).

³⁸⁷ „Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad penam essentialem, quae consistit in separatione a Deo et dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui sola uoluntate quam qui uoluntate et actu peccat; quia hec pena est contemptus Dei, qui respicit uoluntatem; set quantum ad penam secundariam, que est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu et uoluntate peccat; habebit enim dolorem non solum de eo quod male uoluit, set etiam de eo quod male fecit, et de omnibus malis que de eius maleficio prouenerunt; unde et penitens qui penam futuram penitendo prouenit, de omnibus talibus dolet“ (34, 261-274 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

verändert. Bei der Sünde des „Schmerzes wegen irgendwelcher anderen Übel“ (*dolor de quocumque alio malo*) ist die Realisierung der Sünde größer als ohne Realisierung. Das Kennzeichen davon ist die „Strafe“ (*pena*): Je größer die Sünde ist, desto größer ist die Strafe, die der Täter erleiden muss. Das Verhältnis zwischen Strafe und Sünde ist hier genau wie das Verhältnis zwischen der Belohnung und dem Guten bei der guten Handlung.

Obwohl Thomas das Paar *poena essentialis* und *poena secundaria* ausschließlich hier in *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8 verwendet³⁸⁸, kann man in *Scg.* doch Indizien finden, um zu beweisen, dass die beiden Termini sich auf die permanente und die zeitliche Strafe beziehen: Die ewige Strafe ist die Beraubung, das letzte Ziel im jenseitigen Leben zu erreichen³⁸⁹, während die zeitliche Sünde wie Arzneien sind, um den Fehler auszumerzen und um die Sitten zu verbessern³⁹⁰.

Wenn die wesentliche Strafe die ewige Strafe bedeutet, und wenn die untergeordnete Strafe die zeitliche Strafe bedeutet, kann die Gültigkeit der *quantum-tantum-Formel* in diesem Fall analog zur Belohnung auf folgende Weise verstanden werden: wenn es um die ewige Strafe geht: Wie groß die Intention der Abbrechung der göttlichen Ordnung ist, soviel ewige Strafe gewinnt der intendierende Mensch und es ist gleichgültig, ob er die Sünde erfolgreich begeht; in Bezug auf die zeitliche Strafe ist es so: Ein scheiternder Versuch, die menschliche Ordnung (den Körper oder die Seele eines Menschen) zu beschädigen, führt zu einer größeren Schuld, wenn die Handlung gelungen ist.

Wenn auch das Verhältnis des Maßes in der Intention und in der Tat in Bezug auf die Sünde und auf die Strafe schon erklärt wurde, ist der Charakter des „Wieviel“ und

³⁸⁸ Wenn Schütz (S. 600) Recht hat, wird das Paar *poena essentialis* und *poena secundaria* von Thomas ausschließlich hier in *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8 verwendet. Die Bedeutung der beiden Termini müssen wir daher gemäß dem Kontext erwägen.

³⁸⁹ Vgl. *Scg.*, III, 144: Der Titel dieses Abschnittes lautet „Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in aeternum privatur“, und Thomas sagt: „Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine, esse interminabilem. Privatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi: non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem consequi non est homo aptus natus in hac vita, ut probatum est. Privatio ergo huiusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis: inquantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute. Anima autem, postquam a corpore fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius, disputatum est. *Necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur ut ultimo fine privetur, in aeternum privatus remaneat.*“

³⁹⁰ In *Scg.*, III, 144 stellt Thomas seine Ansicht dar, dass das Ziel der göttlichen Strafe wie die menschliche Strafe ist: „Poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: unde sicut medicinae quaedam sunt.“ Diese Analogie will er nicht verneinen. Was er betonen will, ist, dass diese Analogie nicht dazu führt, dass jede Strafe ein Ende hat: „Si quis tamen concedat omnes poenas ad emendationem morum induci, et non propter aliud: non tamen propter hoc cogitur ponere omnes poenas purgatorias et terminabiles esse.“

des „Soviel“ dennoch nicht klar: Haben die jeweiligen Strafen auch ein „Mehr-oder-Weniger“?

Im Vergleich zur Doppelschicht der Todsünde gegen das Geschaffene ist die Sünde direkt gegen Gott einschichtig: Sie hat keine untergeordnete Strafe, denn sie stammt ausschließlich aus dem intellektuellen Vermögen (Vernunft), „denn etwas auf ein Ziel hinzuordnen, kommt nur aus der Vernunft“³⁹¹, und das Begehen der Sünde kann geistlich (bei dem Willen) vollendet werden und die Nachwirkung (das Leiden) ist auch rein geistlich: die Zerstörung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (die Gehorsamkeit und die Freundschaft)³⁹², ohne dass ein körperlicher Schaden hervorgerufen wird³⁹³. Daher verdient diese Sünde auch ausschließlich eine ewige Strafe. Selbst wenn Akte wie Belastung oder Unglaube bei der Verwirklichung jemandem oder etwas schaden, geht es um eine Schädigung *per accidens*. Daher sollte man, wenn man die Strafe als ein bestimmtes Maß des Mißverdienstes der jeweiligen Sünde versteht, mit der Sünde direkt gegen Gott und mit der entsprechenden ewigen Strafe anfangen.

Es wurde festgestellt, dass die Freude an Gott der Glut oder der Intensität der Gottesliebe entspricht: Je stärker die Intensität ist, desto mehr kann man im jenseitigen Leben das Wesen Gottes genießen. Eine Sünde gegenüber Gott verläuft dagegen folgendermaßen: Durch die Sünde wird die Gottesliebe diminuiert. In *De malo*, q. 7, a. 2, c. fragt Thomas, wie die Verringerung durch die Sünde möglich ist:

Vergrößerung und Verminderung werden im Hinblick auf die Größe betrachtet. Um Klarheit über diese Frage zu gewinnen, muß deshalb ins Auge gefaßt werden, worin die Größe der Liebe besteht. Da aber die Gottesliebe eine Art von Form und ein Habitus oder eine Tugend ist, muß ihre Größe auf zweifache Weise betrachtet werden. Einerseits nämlich, insofern sie Form ist, andererseits, insofern sie eine Form dieser Art ist, das heißt ein Habitus oder eine Tugend³⁹⁴.

³⁹¹ „[...] [O]rdinare enim aliquid ad finem pertinet ad rationem tantum“ (159, 326-327 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick). Vgl. Pesch (1988), S. 268: „Da nur ein geistiges Vermögen thematisch die Abkehr von Gott vollziehen kann, ist die schwerste Sünde unter den Sünden des Geistes zu suchen, die Sünden des Fleisches scheiden aus.“ Aber diese ist nur eine *conditio sine qua non*, denn auch in der Vernunft lässt sich die lässliche Sünde feststellen, vgl. *De malo*, q. 7, a. 1, c.: „[...] [P]eccatum ueniale potest etiam esse in ratione [...]“ (158, 246-247 ed. Leon. XXIII) Landgraf (1923), S. 132.

³⁹² Über die beiden Aspekte des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch vgl. Pesch (1988), S. 268: „Der Stolz richtet sich gegen Gottes Herrschaftsrecht, der Haß gegen Gottes Liebe. Der Stolz widersteht dem Schöpfer, der Gotteshaß dem Vater und Freund. Der Stolz will nicht dienen, der Haß will nicht lieben. Als Vollzugsform der Abkehr von Gott ist daher der Stolz das elementarere, der Gotteshaß aber das furchtbarere.“

³⁹³ Vgl. Pesch (1988), S. 258: „Für die Schwere der Sünde ist daher allein das objektive und subjektive Ausmaß des Widerstandes gegen Gott entscheidend, nicht etwa der angerichtete Schaden – es gibt große Sünden gegen Gott, die überhaupt keinen Schaden anrichten!“

³⁹⁴ „[...] [Q]uia augmentum et diminutio considerantur circa quantitatem, oportet ad huius questionis evidentialiam considerare, que sit quantitas caritatis. Cum autem caritas sit quedam forma, et sit habitus seu uirtus, oportet eius quantitatem dupliciter considerare: uno quidem modo secundum quod est forma, alio modo secundum quod est talis forma, que est habitus uel uirtus“ (162, 135-143, ed. Leon. XXIII, übers. v.

Nach Thomas hat die Gottesliebe, wie im zweiten und dritten Kapitel festgestellt, zwei Zustände: Wenn es um die jenseitige Gottesbetrachtung (*visio Dei*) geht, ist es eine einfache Form der menschlichen Seele, es ist nämlich die Bereitschaft, das Wesen Gottes anzunehmen; wenn es aber um das diesseitige Leben geht, dann ist es eine Vorbereitung des jenseitigen Lebens, also ein Habitus oder eine Tugend, welche erst im kommenden Leben seine direkte Wirklichkeit gewinnt. Die Vergrößerung oder die Verminderung wird in beiden Aspekten berücksichtigt.

Im zweiten Kapitel wird erklärt, dass das Maß, das Wesen Gottes anzunehmen, nicht vom natürlichen Vermögen der Seele abhängig ist. Und das Maß des Gegenstandes (nämlich das Wesen Gottes) spielt beim Akt der *visio Dei* auch keine Rolle. Was die entscheidende Rolle spielt, ist die Tiefe des Verständnisses und Gottes Gnade. Diese beiden sind wiederum von der Glut oder Intensität der Liebe abhängig. Thomas wiederholt die ganze These mit der Ursachenlehre³⁹⁵:

Eine bestimmte Größe der Form wird aber auf Grund eines nebensächlich Hinzukommenden besessen und eine bestimmte Größe auf Grund des Wesens. Auf Grund eines nebensächlich Hinzukommenden jedoch, wie von der Größe der Form gesagt wird, sie sei eine bestimmte Größe auf Grund des Trägers – so wie die Weiße auf Grund der Fläche, an der sie auftritt. Aber jene Größe spielt keine Rolle in der Untersuchung. Denn der Geist, der der Träger der Gottesliebe ist, besitzt keine Ausdehnung³⁹⁶.

Hier vergleicht er die Größe der Gottesliebe mit der Weiße (und die Seele mit der Fläche): Die Seele und die seelische Kapazität können akzidentiell mit der Gottesliebe verbunden sein. Aber weil die Seele keine Ausdehnung hat, ist ein derartiger Einfluss auf die Gottesliebe nicht möglich³⁹⁷: Genau wie wir festgestellt haben, sind die Seele und das seelische Vermögen für alle gleich.

Gleichsam irrelevant ist das Objekt der Gottesliebe:

Wenn wir also die Größe der Gottesliebe auf seiten des Gegenstandes betrachten, so kann er auf keine Weise vermindert oder vergrößert werden. Denn die Dinge, deren Natur in etwas Unteilbarem besteht, werden weder vergrößert noch vermindert. Das ist der Grund dafür, warum jede Art der Zahl weder der Vergrößerung noch der Verminderung entbehrt, da jede durch die Einheit vervollständigt wird. Denn wenn eine Einheit hinzugefügt wird, entsteht dadurch eine neue Art. Der Gegenstand der Gottesliebe hat aber eine unteilbare Natur und besteht in einem Ziel. Der Gegenstand der Gottesliebe ist nämlich Gott, insofern er das höchste Gut und das letzte Ziel ist³⁹⁸.

Schick).

³⁹⁵ Diese Lehre wird auch von Thomas bei der Erklärung der Hoffnung in *S.th.*, II-II, q. 17, a. 4 erwähnt.

³⁹⁶ *De malo*, q. 7, a. 2, c.: „Quantitas autem forme quedam est per accidens, quedam per se. Per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subiecti, ut albedo ratione superficies: set ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, que est subiectum caritatis, non est quanta“ (162, 144-149, ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

³⁹⁷ Aber wie im zweiten Kapitel gesagt, kann die Ausdehnung das geschaffene Gute beeinflussen, denn das geschaffene Gut muss durch die Wahrnehmung angenommen werden.

³⁹⁸ *De malo*, q. 7, a. 2, c.: „Si ergo consideremus quantitatem caritatis ex parte obiecti, sic nullo modo

Die menschliche Glut oder Intensität ist wesentlich eine Vorbereitung und eine „Antwort“ der aus Gott kommenden Gnade, das Wesen Gottes zu genießen. Die Todsünde behindert diesen Prozess, sodass dem Menschen keine Gnade zuteil wird. Mit diesem Hindernis ist ein jenseitiges glückseliges Leben unmöglich³⁹⁹.

Das Wesen Gottes ist aber eine absolute Einheit, welche sich weder vergrößert noch verringert: Gott als Gegenstand hat kein Maß. Stattdessen geschieht das Mehr oder Weniger der Gottesliebe nur bei der Wirkung. Eine Wirkung braucht wiederum das Wirkende und das Bewirkte, diese Tatsache wird von Thomas durch eine physikalische Analogie – die Wärme entzündet das Holz – dargestellt:

Aber die Größe der Form, die auf Grund des Wesens von einer Form besessen wird, wird in zweifacher Weise aufgefaßt. Auf eine Weise auf seiten der Wirkursache. Je stärker nämlich die wirk tätige Kraft gewesen ist, eine um so vollkommener Form führt sie herbei, indem sie vollkommener den Träger von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt. So erhitzt zum Beispiel große Wärme mehr als geringe Wärme. In anderer Weise auf seiten des Trägers, der nämlich um so vollkommener die Form von der Tätigkeit des Tätigen empfängt, um so besser er dazu veranlagt gewesen ist. So erhitzt zum Beispiel trockenes Holz besser als grünes Holz und die Luft wird – vom selben Feuer – besser erhitzt als das Wasser⁴⁰⁰.

Beim natürlichen Phänomen ist die Wärme das Wirkende und das Holz das Bewirkte. Beide können das Mehr-oder-Weniger tragen: Die Wärme kann stärker oder weniger stark sein, das Holz kann die Hitze besser oder schlechter aufnehmen (*recipere*). Genauso funktioniert die Gottesliebe: Es gibt keinen natürlichen Willen des Menschen, daher kann diese Wirkung nicht naturmäßig geschehen, sondern es ist eine göttliche Gnade mit bestimmtem Maß (mehr oder weniger) nötig, welche das Wirkende beim Ereignis ist. Andererseits ist der Träger (*subiectum*) in unserer Seele für die Wirkung das Bewirkte, nämlich der Wille, Gott zu lieben, welcher wie die Gnade auch ein Maß hat: Man ist darauf vorbereitet, mehr oder weniger Gottesliebe zu wollen. Thomas sagt in *De malo*, q. 7, a. 2, c. weiter:

potest augeri vel minui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indiuisibili, non intenduntur nec remittuntur; et hec est ratio quare quilibet species numeri caret intensione et remissione, quia completur per unitatem; semper enim unitas addita facit speciem. Obiectum autem caritatis habet indiuisibilem rationem, et consistit in termino; est enim obiectum caritatis Deus, prout est summum bonum et ultimus finis.“ (163, 164-174, ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

³⁹⁹ Vgl. O’Brien, S. 112f.: „[...] [T]here is an outpouring of divine love that draws man into a share in the divine life, that makes possible and sustains man’s response to that love in charity. A sin contrary to charity is an obstacle to the pouring forth of the gift of grace upon man; his whole life in God being dependent upon the reception of that love, the sin-obstacle is mortal, and destroys that life.“ Auch *S.th.*, I-II, q. 110, a. 1; II-II, q. 24, a. 12.

⁴⁰⁰ *De malo*, q. 7, a. 2, c.: „Quantitas autem per se alicuius forme attenditur dupliciter. Vno modo ex parte cause agentis; quanto enim fuerit fortior uirtus actiua, tanto inducit perfectionem formam, perfectius reducens subiectum de potentia in actum; sicut magnus calor magis calefacit quam paruus. Alio modo ex parte subiecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis, quanto melius fuerit dispositum: sicut lignum siccum magis calefit quam uiride, et aer quam aqua ab eodem igne“ (162, 149-159, ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

Aber auf seiten der tätigen Ursache und auf seiten des Trägers kann die Gottesliebe größer oder kleiner sein. Auf seiten des Wirkenden jedoch nicht wegen dessen größerer oder kleinerer Tugend, sondern wegen der Weisheit oder dem Willen Gottes. In Entsprechung mit dieser teilt Gott verschiedene Maße der Gnade und Gottesliebe den Menschen zu [...] Auf seiten des Trägers aber, insofern der Mensch sich mehr oder weniger durch gute Werke zur Gnade oder Liebe veranlagt⁴⁰¹.

Die entscheidende Rolle für das Mehr-oder-Weniger ist daher festgestellt: die Gnade als das Wirkende und die „Disposition“ des Willens als das Bewirkte. Obwohl Thomas das Verhältnis wie oben mit dem Verhältnis zwischen der Wärme und dem Holz vergleicht, sind die beiden Verhältnisse wesentlich nicht identisch: Der Empfang der Wirkung ist ein vom Willen aktiv durchgeführter Akt, sonst wird die Willensfreiheit vernichtet. Es muss so sein, dass der Wille so von der göttlichen Gnade oder vom Heiligen Geist bewegt wird, dass der Wille auch selbst diesen Akt setzt⁴⁰².

Daher ist es auch klar, dass wenn die Sünde, wie in *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8 gesagt, die Gottesliebe verringert, dann muss sie das Wirkende (die Gnade) und das Bewirkte (den Willen) bewirken, damit eine oder beide davon diminuiert werden: Ein Akt ist wie Hitze, er kann mehr oder weniger intensiv sein, und die theologische Tugend ist wie die Eigenschaft des Holzes, welche auch unterschiedliche Stärken hat. Aber können die beiden durch den Akt das Maß verringern?

4.4.4 Die unmögliche Verringerung der Todsünde

In *S.th.*, II-II, q. 24, a. 10, c. diskutiert Thomas die Möglichkeiten systematisch. Wenn der Wirkende der Gottesliebe nicht der Mensch, sondern Gott ist, kann die Gottesliebe nicht wie eine normale Tugend durch den Abbruch der lobenswerten Handlung verringert werden:

[W]enn [...] die menschlichen Akte aufhören, wird die erworbene Tugend allmählich schwächer und schließlich ganz ausgelöscht. Das kommt aber bei der Gottesliebe nicht in Frage:

⁴⁰¹ *De malo*, q. 7, a. 2, c.: „Set ex parte cause agentis et ex parte subiecti caritas potest esse maior uel minor. Ex parte quidem agentis, non propter maiorem vel minorem uirtutem eius, set propter sapientiam et uoluntatem ipsius, secundum quam diuersas mensuras gratie et caritatis distribuit hominibus, [...] Ex parte uero subiecti etiam, in quantum homo se magis uel minus per bona opera ad gratiam vel caritatem disponit“ (163, 175-185, ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

⁴⁰² Vgl. *S.th.*, II-II, q. 23, a. 2, c.: „Non enim motus caritatis ita procedit a spiritu sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. *Hoc enim est contra rationem voluntarii*, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quod sic moveat spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum quod, etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit quod dilectio caritatis est radix merendi. Sed oportet quod sic voluntas moveatur a spiritu sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum.“

weil die Gottesliebe nicht von menschlichen Akten verursacht wird, sondern allein von Gott [...]. Bleibt also nur die Annahme, daß sie auch bei Aufhören des Aktes weder abnimmt noch zerstört wird, solange mit dem Aufhören [des Aktes] keine Sünde verbunden ist⁴⁰³.

Und in Bezug auf das wirkliche Wirkende, nämlich Gott, ist es auch klar, dass Gott keine Verringerung der Gottesliebe verursacht, außer als Strafe, welche aber eine Folge der Sünde ist:

Gott aber verursacht keine Störung in uns außer als Strafe, indem Er uns zur Strafe für unsere Sünden Seine Gnade entzieht. Daher kann Er auch die Minderung der Gottesliebe nur als Strafe verhängen. Strafe aber gebührt der Sünde (*Poena autem debetur peccato*)⁴⁰⁴.

Die Gottesgnade wird also nicht von der Seite des Wirkenden im Voraus verringert, denn die göttliche Verringerung der Gottesliebe ist nur eine Strafe für den Sünder. Daher bleiben jetzt noch zwei Möglichkeiten übrig, durch die die Gottesliebe verringert werden kann: Der Mensch als der Träger der Gottesliebe kann diese Tragfähigkeit durch einen Akt vermindern oder durch die Sünde einen entsprechenden Mißverdienst von Gott gewinnen, damit die Gottesliebe verringert wird: „Es bleibt also übrig, daß, wenn die Liebe gemindert wird, nur die Sünde Ursache ihrer Minderung ist, sei es durch unmittelbare Einwirkung, sei es durch MißVerdienst“⁴⁰⁵.

Aber was für ein Maß hat die Todsünde? Erstaunlicherweise sagt Thomas, dass diese Sünde kein Mehr-oder-Weniger tragen kann:

Auf keinem dieser beiden Wege [sc. die Sünde entweder durch die unmittelbare Einwirkung oder durch Missverdienst die Ursache der Verminderung der Liebe] nun mindert die Todsünde die Gottesliebe, sondern sie zerstört dieselbe ganz und gar; und zwar sowohl durch unmittelbare Einwirkung – weil jede Todsünde der Gottesliebe entgegen ist –; als auch durch [Miß-]Verdienst – denn wer gegen die Liebe handelt, indem er eine Todsünde begeht, der ist es wert, daß Gott ihm die Liebe entzieht⁴⁰⁶.

Jede Sünde, die die Gottesliebe aufhebt, ist eine Todsünde, welche eine vollständige Zerstörung des Verhältnisses mit Gott ist. Es gibt kein Mehr-oder-Weniger in Bezug auf das Wesen der Todsünde als die Abkehr von Gott. Und eine Verminderung

⁴⁰³ *S.th.*, II-II, q. 24, a. 10, c.: „cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, [...]. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione“ (übers. v. Christmann (u.a.), die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A).

⁴⁰⁴ *S.th.*, II-II, q. 24, a. 10, c.: „A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum poenae. Poena autem debetur peccato“ (übers. v. Christmann (u.a.), die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A).

⁴⁰⁵ *S.th.*, I-II, q. 24, a. 10, c.: „Unde relinquitur quod, si caritas diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie.“

⁴⁰⁶ *S.th.*, II-II, q. 24, a. 10, c.: „Unde relinquitur quod, si caritas diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuebat caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra dicitur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem“ (übers. v. Christmann (u.a.), die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A).

der Todsünde ist ebenfalls unmöglich. Es geht um die Entziehung der Liebe, wie der Ausschluss des Lichtes aus einem Zimmer: Das Zimmer wird sofort absolut dunkel. Der Entzug der Gottesliebe stimmt daher nicht nur mit dem Willen dem Maß gemäß überein, er ist auch ganz und gar ein einmaliger Verlust. Aber warum führt die Todsünde zu einem derartigen Verlust?

In *S.th.*, I-II, q. 82, a. 3, c. schreibt Thomas der willentlichen Disposition zur Abkehr von Gott einen Habitus der Erbsünde zu⁴⁰⁷. Dann sagt Thomas im nächsten Artikel, dass diese Position der Verlust der Gerechtigkeit ist: Eine Erbsünde ist also „der Wegfall der ursprünglichen Gerechtigkeit“: Die menschliche Seele gerät also nach dem Wegfall in einen fassungslosen Zustand. Und weil es um keine Ordnung (oder um das Chaos) der Seele geht, hat die Fassungslosigkeit kein Mehr-oder-Weniger⁴⁰⁸: Eine Fassungslosigkeit kann also nicht mehr oder weniger ordentlich als eine andere sein.

Wenn die Todsünde aber der Akt gemäß der mangelnden Gerechtigkeit ist, dann kann man gut verstehen, warum die Todsünde im Aspekt „gegen Gott oder gegen die Gottesordnung“ kein Mehr-oder-Weniger verkörpern kann: Die Todsünde ist in diesem Fall der Verzicht auf die Gerechtigkeit, der Verzicht auf das Maß und auf das Prinzip, und die einzige Auswirkung davon ist in der Ordnungslosigkeit des Glaubens, die Verbindungslosigkeit zu Gott und daher der Verlust der Gottesliebe. Die reine Fassungslosigkeit im geistlichen Bereich hat kein Mehr-oder-Weniger. Im Gegensatz dazu sieht man in den kommenden Abschnitten gleich, dass die anderen Todsünden, die

⁴⁰⁷ „Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. Unde ex *aversione voluntatis a Deo*, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus.“ Das Wort „*subicere*“ (unterwerfen) bedeutet nichts anderes als „mit Gottes schöpferischem Willen über den Menschen im Einklang, und dadurch war dem Willen auch eine vollkommene Herrschaft über die sinnliche und leibliche Wesenseite des Menschen möglich.“ Der Wille ist daher „*nicht mehr* Gott unterworfen, und hat infolgedessen auch seine Macht über Sinne und Leib verloren. Damit ist das Wesen der Ursprungssünde zu bestimmen in einer gewissen Analogie zum Wesen der Sünde überhaupt [...]: Der Bruch des Einklangs mit Gott durch den Willen entspricht der ‚Abkehr‘, die nun ihren Eigentendenzen folgende ‚Begierlichkeit‘ – ‚im allgemeinen Sinne‘ – entspricht der Fehlgeleiteten Hinkkehr zum vergänglichen Gut“ (Pesch 2004, S. 938). Daher ist klar: Es ist eine Disposition des Willens (eine Disposition der Todsünde), wobei der Verlust der Gnade noch nicht vorkommt (vgl. Pesch 1988, S. 274).

⁴⁰⁸ *S.th.*, I-II, q. 84, a. 4, c.: „[...] [I]n originali peccato sunt duo, quorum unum est *defectus originalis iustitiae*; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, *peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis iustitiae est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebrae, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est*. Similiter etiam nec quantum ad secundum, aequaliter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiae originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpa; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

nicht rein geistlich sind, doch ein Mehr-oder-Weniger enthalten können.

Ein anderer Aspekt, um diese Tatsache zu verstehen, ist folgender: Die Todsünde ist wesentlich eine willentliche Abkehr. Der Grund dieser Abkehr liegt in dem Willen, welcher also nur zwischen „Wollen“ oder „Nicht-Wollen“ entscheidet⁴⁰⁹. Wenn der Wille Gott nicht mehr als das letzte Ziel „will“, dann kommt es zum kontradiktorischen Gegensatz, nämlich zum Verlust der Verbindung mit ihm.

Hiermit kann man die Todsünde als Verlust des Prinzips auch mit dem körperlichen Verlust der Prinzipien vergleichen: Wenn das Prinzip der göttlichen Ordnung verloren geht (hier: der Mensch lehnt Gott als das letzte Ziel ab), dann ist dieser Verlust wie der Verlust des Prinzips der Augen, das zur Blindheit führt. Es ist der Blindheit gleichgültig, wie „schlimm“ die Zerstörung des Augenlichts äist. Daher vergleicht Thomas die Todsünde auch mit einer tödlichen Krankheit, welche einen unheilbaren Mangel des Körpers durch den Wegfall eines Lebensprinzips mit sich bringt⁴¹⁰. Und er sagt auch in *De malo*, q. 7, a. 1, c., dass Gott das Leben der Seele ist, wie die Seele das Leben des Körpers ist, und die ersten beiden verbinden sich miteinander durch die Liebe und die Todsünde zerstört die Grundlage des Seelenlebens, ohne die Möglichkeit, die Grundlage wiederherzustellen, außer durch die Gnade Gottes oder des Heiligen Geistes⁴¹¹.

Daher kann man den Satz von *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8 noch einmal lesen:

Ähnlich verhielte es sich, wenn die Größe der Unwürdigkeit in Beziehung auf die wesentliche Strafe ins Auge gefaßt würde, die in der Trennung von Gott besteht, und dem daraus entspringenden Leiden. Derjenige, der nur willentlich sündigt, wird nicht weniger bestraft als der, der willentlich und tatsächlich sündigt. Denn dies ist die Strafe für die Verachtung Gottes, der den Willen ansieht⁴¹².

Man muss einräumen, dass das hier erwähnte Leiden die ewige Strafe (*poena aeterna*) im Gegensatz zu der zeitlichen Strafe (*poena temporalis*) betrifft, welche kein Mehr-oder-Weniger hat. Daher hat der Ausdruck „nicht weniger bestraft werden“ in der

⁴⁰⁹ Vgl. *S.th.*, I-II, q. 10, a. 2, c.; q. 13, a. 6, c.; *De malo*, q. 6, a. un., c.

⁴¹⁰ *S.th.*, I-II, q. 88, a. 1, c.: „[...] [P]eccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii [...]“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12). Vgl. Landgraf (1923), S. 133.

⁴¹¹ *De malo*, q. 7, a. 1, c.: „Per caritatem enim anima coniungitur Deo, qui est uita animae, sicut anima est uita corporis. Et ideo si caritas excludatur, est peccatum mortale“ (158, 303-306 ed. Leon. XXIII). Vgl. *S.th.*, I-II, q. 72, a. 5, c.: „Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale, quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale.“ Die Liebe trägt hier nämlich die Aufgabe, alle anderen Tugenden mit dem letzten Ziel (Gott) zu verbinden. Vgl. *In Sent.*, III, d. 27, q. 2, a. 2, ad. 2: „caritas non dicitur esse finis praecepti, quasi ultimus finis virtutum, sed sicut id quo omnes aliae virtutes in finem ultimum ordinantur.“ Vgl. auch Landgraf (1923), S. 134, bsd. n. 311.

⁴¹² „Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparisonem ad penam essentialem, que consistit in separatione a Deo et dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui sola uoluntate quam qui uoluntate et actu peccat; quia hec pena est contemptus Dei, qui respicit uoluntatem“ (34, 261-267 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

quantum-tantum-Formel keine Schwerebedeutung, aber eine kontradiktorische Bedeutung: Egal, ob eine Todsünde begangen wird, geschieht die Entziehung der Gottesliebe als Mißverdienst ganz und gar.

Zusammenfassung des Abschnittes 4.4: Die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel bei der Belohnung und bei der Strafe hat dieselbe Struktur: Genau wie bei der Belohnung gibt es auch die wesentliche und die akzidentielle, nämlich die ewige und die zeitliche Strafe. Während die Todsünde gegen das Geschaffene beide Strafen erleiden soll, folgt auf die geistliche Sünde direkt gegen Gott wie Unglaube oder Gottesbelastung nur die ewige Strafe. Daher bejaht Thomas zwar allgemein die Möglichkeit des Mehr-oder-Weniger bei der Sünde, schließt in dem speziellen Fall, nämlich bei den geistlichen Todsünden, deren Gegenstand ausschließlich Gott ist, diese Möglichkeit jedoch aus: Wenn jemand im Willen von Gott abgekehrt ist, verdient er die Todesstrafe, egal ob er gemäß der Verachtung einen konkreten Akt (wie Blasphemie oder Idiolatrie⁴¹³) bis tatsächlich begeht. Anders als der Fall der Zunahme der Glut oder der Intensität der Gottesliebe verdient die Abkehr von Gott als ein Mangel an der göttlichen Ordnung im Verhältnis von Gott und Mensch nichts anderes als den vollständigen Verlust der Verbindung (der Gottesliebe). Diese Fassungslosigkeit und die Entfernung von Gott haben daher kein Mehr-oder-Weniger, wie der Körper nicht mehr oder weniger die Seele verlieren kann. Als Schlussfolgerung müssen wir dann sagen: Obwohl die These *quantum malum intendis, tantum malum facis* bei der geistlichen Todsünde im Sinne von „Ablehnung Gottes“ gültig ist, wie im Fall der Glut der Gottesliebe, hat das *quantum-tantum* dennoch anders als bei der Glut keine Abstufung.

4.5 Die Todsünde gegen das Geschaffene

Im letzten Kapitel wird durch die Analyse der Todsünde als der Sünde direkt gegen Gott wie Unglaube und Gottesbelastung das Maß der Todsünde beschrieben. Aber wie verhalten sich die Todsünde und ihr Maß im Sinne der Sünde gegen das Geschaffene? Und wie sieht die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel in dieser Sünde und die entsprechende Strafe aus? Anders als die Abkehr von Gott als geistliche Todsünde ist

⁴¹³ „*Blasphemia, diabolica*“, über die beiden Beispiele vgl. *De malo*, q. 7, a. 1, c. (159, 349 ed. Leon. XXIII).

die wirkliche Durchführung der Sünde für die Sünde gegen das Geschaffene wesentlich: Das Ausmaß der Sünde ist bei der verwirklichten Sünde nämlich größer als das der Sünde ohne Verwirklichung. In diesem Abschnitt wird zunächst die Bedeutung der Sünde gegen das Geschaffene gezeigt (4.5.1), um dann zu analysieren, warum diese Sünde und die entsprechende zeitliche Strafe ein Mehr-oder-Weniger haben können und ob die *quantum-tantum*-Formel hierbei gültig ist (4.5.2). Am Ende wird ein weiteres Merkmal der *quantum-tantum*-Formel in dieser Todsünde diskutiert (4.5.3).

4.5.1 Die Bedeutung der Sünde gegen das Geschaffene

Wie im letzten Abschnitt gesagt gibt es unter den Sünden gegen das Geschaffene nach der Gattung die Todsünde und die lässliche Sünde: Die Todsünden sind Akte mit dem Wegfall einer Lebensgrundlage. In Bezug auf die Geschaffenen geht es um die Zerstörung des Prinzips des Menschen wie Mord, die Zerstörung des Prinzips des zum Menschen Gehörenden wie Diebstahl; die lässlichen Sünden sind nach der Art „Sünden aber, die [nur] eine Fehlausrichtung in bezug auf das, was auf das Ziel hin ist, enthalten, aber die Ausrichtung auf das letzte Ziel wahren“, diese Sünden sind der Gattung nach daher „heilbar“⁴¹⁴, wie z.B. ein eitles Wort auszusprechen oder eine scherzhafte Lüge zu sagen⁴¹⁵, diese Sünden verneinen die vernünftigen Grundprinzipien nicht.

Man muss zunächst verstehen, wie die Sünden wie Mord und Diebstahl nach der Gattung eine Gottesabwehr sind. Um diese Frage zu beantworten, ist der oben (Abschn. 4.4.2) zitierte Text noch einmal erwähnenswert, wo Thomas sagt, dass die Sünden wie Mord und Diebstahl nach der Gattung Todsünden sind:

Die Caritas erfüllt die Seele mit geistlichem Leben. Darum ist ein Tun, das ihm widerspricht, Todsünde. Die Caritas besteht nun in erster Linie in der Liebe zu Gott, in zweiter in der Liebe zum Nächsten, und dazu gehört es, ihm Gutes zu wollen und anzutun. Durch den Diebstahl fügt der Mensch seinem Nächsten jedoch Schaden an seinen Gütern zu, und wenn die Menschen einander unterschiedslos bestehlen würden, wäre es um die menschliche Gesellschaft geschehen. Daher ist Diebstahl, als Gegensatz zur Caritas, Todsünde (*furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale*)⁴¹⁶.

⁴¹⁴ *S.th.*, I-II, q. 88, a. 1., c.: „Peccata autem quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et haec dicuntur venialia, tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, [...]“

⁴¹⁵ „Dicere uerbum otiosum uel mendacium iocosum“ (*De malo*, q. 7, a. 1, c., 158, 257-258 ed. Leon. XXIII).

⁴¹⁶ *S.th.*, II-II, q. 66, a. 6, c.: „[...] [P]eccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quam est spiritualis animae vita. Caritas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus, et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale“ (übers. v. Groner, die

Diebstahl ist der Akt, dem Nächsten Güter ohne Erlaubnis wegzunehmen. Dieser Akt schadet der Nächstenliebe. Die Vernichtung der Liebe zum Nächsten ist gleichzeitig auch die Abkehr der von Gott gegebenen heiligen Ordnung. In diesem Sinne verdient der bewusste Diebstahl gemäß seiner Art die ewige Strafe: Mit dem Akt lehnt man die Gottesliebe ab und verliert daher die Verbindung mit Gott, seine vollständige *Beatitudo* ist daher auch unrealisierbar.

Der Schwerpunkt hier ist aber der Satz *furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale*: Der Diebstahl *als* gegen die Gottesliebe gerichtet ist Todsünde. Hier wird impliziert, dass nur der Diebstahl, den man gemäß dem Wesen begeht, nämlich mit dem willentlichen Bewusstsein gegen die Gottesliebe, Todsünde ist. Wann ist der Diebstahl mit dem willentlichen Bewusstsein gegen die Gottesliebe? Wenn man dem Nächsten nicht mehr „Gutes will und antut“ – in diesem Fall wird man „die Menschen einander unterschiedslos bestehlen“ und die Gesellschaft wird zugrunde gehen (*si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas*). Die vernünftige Ordnung der Gesellschaft wird zerstört. In diesem Sinne kehrt sich der Dieb von der Vernunft und von Gott ab und er verdient gemäß der Art eine ewige Strafe.

Aber der logische Prozess, der wie der Diebstahl die gesellschaftliche Ordnung bedroht, zeigt, dass der Diebstahl gleichzeitig auch dem Nächsten Schaden zufügt (*Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus*). D.h., es geht nicht nur um sein eigenes Verhältnis zu Gott, sondern auch um das Leiden der anderen. Die entsprechende Strafe für den Schaden ist die zeitliche Strafe (oder die untergeordnete Strafe), welche ein Mehr-oder-Weniger hat.

4.5.2 Das Maß der untergeordneten Strafe

Aber wie versteht man die beiden Mißverdienste in einer Todsünde? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir die Ursprungssünde, welche die Disposition der Todsünde ist, untersuchen. In *S.th.*, I-II, q. 82, a. 4, ad. 1 sagt Thomas:

Ist das Band der ursprünglichen Gerechtigkeit gelöst, mittels dessen in einer gewissen Abstimmung alle Seelenkräfte zusammengehalten wurden, so strebt eine jede Seelenkraft nun zu ihrer eigentümlichen Bewegung, und das umso heftiger, je stärker sie ist. Nun kommt es aber vor, daß einige Seelenkräfte in einem stärker sind als in einem anderen, aufgrund des unterschiedlichen Ineinandergreifens [der Anlagen] des Leibes. Wenn also ein Mensch einen stärkeren Hang zum Begehren hat als ein anderer, so stammt das nicht aus der Ursprungssünde, da in

deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 18).

*allen gleichmäßig das Band der ursprünglichen Gerechtigkeit gelöst und gleichmäßig in allen die niederen Seelenteile **sich selbst** überlassen sind.* Es geschieht vielmehr aufgrund unterschiedlicher Verfassung der Vermögen⁴¹⁷.

Die Disposition, dass man nicht mehr gemäß der göttlichen Ordnung handelt, bietet die Möglichkeit, dass jedes Vermögen wegen seines zufälligen Hangs stärker oder schwächer vernunftwidrig handeln kann. Im Fall der Realisierung der Disposition, nämlich bei der Todsünde, geschieht daher Folgendes: Einerseits handelt man der Gattung nach gegen die göttliche Ordnung, in diesem Sinne verdient der Akt die wesentliche und ewige Strafe; andererseits handelt man der Art nach gemäß dem Hang wie der Geldgier und begeht den Diebstahl je nach der Stärke der Begierde mit (z.B.) mehr oder weniger Geld. Der Diebstahl schadet dem Nächsten dann mehr oder weniger⁴¹⁸. Letzterer Aspekt ist zwar eine Verwirklichung des ersten, aber er ist nicht vom ersten bestimmt. Wie werden dann das Maß des Schadens und das Maß der entsprechenden Strafe bestimmt?

Die Antwort Thomas' darauf ist das Zitat Augustinus' „Die Strafe entspricht der Sünde im Hinblick auf ihre Bitterkeit (*acerbitas*) sowohl im göttlichen wie im menschlichen Gericht“⁴¹⁹. Die Bitterkeit ist daher doppelt: Es geht sowohl um die göttliche Bitterkeit, nämlich die Bindungslosigkeit mit Gott, wie auch die Bitterkeit der Nächsten. Durch die vorangegangene Untersuchung stellen wir fest, dass sich die Bitterkeit auf den Gegenstand bezieht: Einige Sünden bedrohen die Gegenstände, welche grundlegender als die anderen sind, die die anderen Sünden bedrohen. Und die sinnlich fühlbare Strafe steht für die Bitterkeit „im menschlichen Gericht“, welche ein Mehr-oder-Weniger hat. Und Thomas sagt in *De malo*, q. 5, a. 2, c., dass die Todsünde gegen das Geschaffene die beiden Strafen erhalten muss:

[D]ie Strafe steht in einem Verhältnis zur Schuld. Daher wird für die wirkliche Todsünde, in der sich sowohl die Abkehr vom unveränderlichen Gut als auch die Hinwendung zu einem veränderlichen Gut findet, sowohl die Strafe des Verlusts verdient, nämlich die Entbehrung der göttlichen Schau entsprechend der Abwendung, und auch die sinnlich fühlbare Strafe, die der

⁴¹⁷ „[...] [S]oluto vinculo originalis iustitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum; et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexionones. Quod ergo unus homo sit prouior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis iustitiae, et aequaliter in omnibus partes inferiores animae sibi relinquantur, sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum [...]“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

⁴¹⁸ Vgl. Pesch 2004, S. 710.

⁴¹⁹ *S.th.*, I-II, q. 87, a. 3, ad. 1: „[...] [P]oena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino quam in humano, sicut Augustinus dicit, XXI de *Civ. Dei*.“ Vgl. Nisters S. 58f.: „Und der Verstoß gegen eine Norm, welche ein höheres Gut schützt, wiegt vorderhand schwerer einer der sich gegen eine Norm richtet, die ein niederes Gut bewahren soll. Sekundär aber findet eine Gewichtung statt, indem durch die Art der Normverletzung ein Gut mehr oder minder nachhaltig in Mitleidenschaft gezogen wird.“

Hinwendung entspricht⁴²⁰.

Wenn die Todsünde eine aktualisierte Handlung (ein *peccatum actualis mortalis*) ist, muss sie einerseits die ewige Strafe erhalten, welche der Abkehr (*aversio*) entspricht; andererseits muss aber auch die „sinnlich fühlbare Strafe“, welche in diesem Kontext nur ein anderer Ausdruck der zeitlichen Strafe oder der untergeordneten Strafe sein kann, der Hinwendung (*conversio*) entsprechen. Aber was ist diese Hinwendung?

Wenn man eine Todsünde begeht, behält man mit der unterschiedlich intensiven Ablehnung der vernünftigen Ordnung nicht mehr Gott als das letzte Ziel. Stattdessen hat man aber ein Ersatz-Endziel: Jede Abkehr (*aversio*) von Gott vollzieht sich daher in einer Hinkehr (*conversio*) zu einem geschaffenen Gut⁴²¹. Diese Hinkehr kann wegen des Mangels an Anerkennung der göttlichen Ordnung dem Interesse der Nachbarn oder der Gesellschaft schaden, was eine andere „Abkehr“ ist. Und diese Abkehr hat ihre eigene Schwere:

Die Leidenschaft ist Ursache der Sünde von seiten der Hinkehr. Die Schwere der Sünde aber wird mehr von seiten der Abkehr bestimmt, die aus der Hinkehr auf außerwesentliche Weise folgt, das heißt: außerhalb der Absicht dessen, der sündigt. Außerwesentlich verstärkte Ursachen verstärken aber nicht die Wirkungen, vielmehr tun dies nur in sich selbst [verstärkte] Ursachen (*S.th.*, I-II, q. 77, a. 6, ad. 1)⁴²².

Wenn die Hinwendung im diesseitigen Leben also dem Nächsten schadet, dann ist sie geeignet, eine Strafe gemäß der Größe des Schadens an den anderen oder der Gesellschaft zu erhalten, die Größe der Leidenschaft kann die Größe des Schadens nur akzidentiell beeinflussen. Weil die Verwirklichung des Schadens – wie das akzidentielle Gute – außerhalb unseres Willens liegt und sein Maß erst nach dem Akt berechnet wird, ist es klar, dass die Strafe der wirklichen Tat größer als die der nicht wirklichen Tat ist. Die *quantum-tantum*-Formel ist in diesem Sinne also nicht gültig. In *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 9, betont Thomas, dass die Realisierung eine äußere Bedingung benötigt, dennoch muss der Mensch die Folgen tragen:

Ogleich es also nicht im Vermögen des Sünders steht, die Möglichkeit des Sündigens zu besitzen oder nicht zu besitzen, so steht es dennoch in dessen Vermögen, die vorhandene Möglichkeit zu nutzen oder nicht zu nutzen. Deshalb sündigt er und seine Sünde nimmt zu⁴²³.

⁴²⁰ „[...] [P]ena proportionatur culpe et ideo peccato actuali mortali, in quo inuenitur auersio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile debetur et pena dampni, scilicet carentia uisionis diuinae respondens auersioni et poena sensus respondens conuersioni“ (154, 81-86 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

⁴²¹ Vgl. Pesch (2004), S. 709-710.

⁴²² „[...] [P]assio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte auersionis; quae quidem ex conversione sequitur per accidens, idest praeter intentionem peccantis. Causae autem per accidens augmentatae non augmentant effectus, sed solum causae per se“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

⁴²³ „Licet ergo opportunitatem peccati habere uel non habere, non sit in potestate peccantis, tamen uti opportunitate habita uel non uti, est in potestate ipsius. Et ex hoc peccat, et peccatum eius augetur“ (35,

4.5.3 Die Doppelschichtigkeit der untergeordneten Strafe

Wie im Abschn. 4.4.2 schon diskutiert dient die ewige Strafe der Bewahrung der göttlichen Ordnung. Aber wozu dient die untergeordnete bzw. zeitliche Strafe⁴²⁴? Eine mögliche Antwort findet man in *S.th.*, I-II, q. 87, a. 1, c.:

Da nun aber die Sünde eine fehlgeleitete Tat ist, ist offenkundig, daß jeder, der sündigt, gegen eine gewisse Ausrichtung handelt. Folglich wird er durch diese Ausrichtung unterdrückt. Diese Unterdrückung (*depressio*) aber ist Strafe.

Entsprechend den drei Ausrichtungen, denen der menschliche Wille unterliegt, kann daher der Mensch mit einer dreifachen Strafe bestraft werden. Erstlich nämlich unterliegt die menschliche Natur der Ausrichtung der eigenen Vernunft; zweitens die Ausrichtung durch den Menschen, der äußerlich herrscht, sei es geistlich oder zeitlich, politisch oder wirtschaftlich; drittens unterliegt er der allumfassenden Ausrichtung durch die göttliche Weltregierung. Jede dieser Ausrichtung wird durch die Sünde verkehrt, da jener, der sündigt, sowohl gegen die Vernunft wie gegen das menschliche Gesetz wie gegen das göttliche Gesetz handelt. Also zieht er sich eine dreifache Strafe zu: eine von sich selbst her, nämlich Gewissensbisse; eine andere von einem Menschen, eine dritte aber von Gott⁴²⁵.

Mit diesen Worten ist klar: Während die ewige Strafe eine göttliche Unterdrückung ist, d.i. eine Gotteskraft, die heilige Ordnung zu bewahren, ist die zeitliche Strafe eine doppelschichtige Strafe: Sie ist einerseits die Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung, andererseits die Bewahrung der vernünftigen Ordnung des Sünders. Wenn Thomas daher in dem parallelen Text *De malo*, q. 7, a. 10 sagt, dass „[d]er Grund dafür, daß man Schuld verdient, [darin besteht], daß die Schuld durch die Strafe berichtigt wird (*ea ratione culpe debetur pena quia culpa ordinatur per penam*)“⁴²⁶, meint er in Bezug auf die untergeordnete Strafe, dass die Strafe die gesellschaftliche Ordnung und die vernünftige Ordnung des Sünders wiederaufbaut.

In Bezug auf die *quantum-tantum*-Formel ist diese Doppelschichtigkeit der untergeordneten Strafe wichtig: Sie hilft uns, zu verstehen, warum die nicht durchgeführte Sünde nicht einfach keine untergeordnete Strafe, aber wie in *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8

310-314 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

⁴²⁴ Ich verwende „untergeordnete Strafe“ (*pena secundaria*, *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8), „zeitliche Strafe“ (*poena temporalis*, *S.th.* I-II, q. 87, a. 5 c.) und „die sinnlich fühlbare Strafe“ (*poena sensus*, *De malo*, q. 5, a. 2, c.) synonym. Vgl. Abschn. 4.4.3, 4.5.2 und 4.6.

⁴²⁵ „Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio poena est.“ Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

⁴²⁶ 183, 104-105 ed. Leon. XXIII (übers. v. Schick).

gesagt, eine weniger untergeordnete Strafe verdient:

Aber was die *die untergeordnete Strafe* aber trifft, die im Schmerz über irgendwelche anderen Übel besteht, so fehlt einer, der tatsächlich und willentlich sündigt, mehr. Er wird nämlich nicht nur dafür leiden, daß er schlecht gewollt hat, sondern auch dafür, daß er schlecht gehandelt hat, und für alle die Übel, die aus einer Übeltat hervorgehen⁴²⁷.

„Er hat schlecht gewollt“ verdient bei der untergeordneten Strafe auch eine Strafe, nicht wegen der ewigen Strafe (es wäre dann kontradiktorisch), sondern wegen der untergeordneten Strafe als Unterdrückung der menschlichen Natur und die weniger untergeordnete Strafe, die der Sünder aus dem nicht durchgeführten Akt „gewinnt“, ist die Berichtigung der menschlichen Natur oder die menschliche Tugend, damit er wieder zur natürlichen Hinneigung zur Tugend zurückkehrt⁴²⁸. Es geht um die Gewissensbisse und die Reue, um die „Fehlausrichtung des Geistes“ (*inordinatus animus*)⁴²⁹. Daher sagt Thomas nicht, dass die nicht realisierte Sünde am Geschaffenen keine Strafe verdient, sondern weniger Strafe. Umgekehrt wird auch erklärt, warum die nicht realisierte gute Handlung doch etwas Gutes gewinnt: Dabei nimmt eine gute Haltung (*habitus*) mindestens noch zu.

Die untergeordnete Strafe in einer Todsünde ist daher sowohl ein Hilfsmittel gegen die zukünftige Sünde oder für den Fortschritt der Tugend wie auch eine Bestrafung der entsprechenden Sünde (als eine Weise, wodurch die Gesellschaft wiederum in die richtige Ordnung gebracht wird)⁴³⁰.

Zusammenfassung des Abschnittes 4.5: Die Todsünde gegen das Geschaffene wie Mord und Diebstahl verdient wegen der doppelten Abkehr sowohl eine ewige Strafe für die Abkehr von Gott als auch eine zeitliche bzw. untergeordnete Strafe für die Abkehr von der gesellschaftlichen Ordnung, welche dem Schaden des Nächsten bzw. der Gemeinschaft und dem Schaden der menschlichen Natur und der Tugend entspricht. Die erste Abkehr geschieht im Willen und entspricht daher der *quantum-tantum*-Formel; im Gegensatz dazu erhält die zweite Abkehr erst nach der Vollendung der Handlung ihr vollständiges Maß. Eine Strafe als Unterdrückung, welche die

⁴²⁷ „Set quantum ad penam secundariam, que est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu et uoluntate peccat; habebit enim dolorem non solum de eo quod male uoluit, set etiam de eo quod male fecit, et de omnibus malis que de eius maleficio prouenerunt“ (34, 267-272 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

⁴²⁸ Vgl. dazu auch *S.th.*, I-II, q. 85, a. 1, c.

⁴²⁹ *S.th.*, I-II, q. 87, a. 1, ad. 3.

⁴³⁰ *De malo*, q. 5, a. 4, c.: „Quandoque vero ordinantur huiusmodi defectus non ut poena peccati alicuius, sed ut remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut eius qui hoc patitur, aut alterius“ (138, 132-136 ed. Leon. XXIII).

geschaffene Ordnung wiederherstellt, trifft den Sünder mehr, wenn die Sünde tatsächlich durchgeführt wurde, die *quantum-tantum*-Formel ist in diesem Fall daher ungültig.

4.6 Die lässliche Sünde

Im Vergleich zur direkt gegen Gott gerichteten Todsünde, welche die menschliche Ordnung nicht berührt, ist die lässliche Sünde, wie im 4.4.2 gezeigt, keine Abkehr von Gott: Bei der lässlichen Sünde geht es nicht um einen Ersatz des letzten Zieles – die Tat aus der lässlichen Sünde hat vielmehr überhaupt kein letztes Ziel, oder genauer: Der Sünder hat in diesem Fall das letzte Ziel nicht berücksichtigt⁴³¹. Daher wird das Prinzip der Ordnung auch nicht gänzlich aufgehoben. In *De malo*, q. 7, a. 2, c. meint Thomas daher logischerweise, dass die lässliche Sünde, anders als die Todsünde, das Maß der Gottesliebe überhaupt nicht verändert:

[D]ie läßliche Sünde kann keine Verminderung der Gottesliebe verdienen, [...] [d]enn eine Person verdient das, zu dem ihr Wille geneigt ist. Wer aber läßlich sündigt, ist nicht so dem Geschöpf zugeneigt, daß er auf irgendeine Weise von Gott abgewandt ist. Denn er ist nicht zum Geschöpf als zu einem Ziel zugeneigt, sondern als zu einem Mittel zum Ziel. Wer sich aber bezüglich dessen, was ein Mittel zum Ziel ist, auf ungeordnete Weise verhält, dessen Zuneigung bezüglich des Ziels wird deshalb nicht vermindert. [...] Daher ist es offensichtlich, daß die läßliche Sünde nicht die Verminderung der Liebe verdient, die jemand bereits besitzt⁴³².

Hier sieht man zwar die strukturelle Ähnlichkeit mit der Todsünde, nämlich dass die Sünde weder effektiv noch gemäß der Strafe, die man verdient, die Gottesliebe verringert, aber dies geschieht nicht aus dem Grund, dass die Gottesliebe durch die Todsünde vollständig verschwindet (vgl. Abschn. 4.4.4), sondern weil die Gottesliebe bei der lässlichen Sünde bewahrt wird: Bei der lässlichen Sünde wird der Genuss des Geschöpfes nur als Gebrauch (*uti*), nicht aber als Genuss (*frui*) betrachtet: Das geschaffene Gute ist kein letztes Ziel. Und das letzte Ziel fehlt einfach: Man gerät wegen der Leidenschaft in einen Zustand der Ignoranz⁴³³ – man berücksichtigt nicht, was man

⁴³¹ Pesch (1988), S. 263: „Die läßliche Sünde hat in der Tat *kein* Endziel. Der Mensch hat die paradoxe Fähigkeit, freiwillig und überlegt in seinem Handeln bei dem ‚Mittel‘ Halt zu machen, obwohl er ihren Charakter als ‚Mittel‘ durchschaut; sie nicht auf das wahre Endziel zu beziehen; sie vielmehr gewissermaßen an ihrem erforderlichen Endzielbezug vorbei zu gebrauchen. Die läßliche Sünde wäre dann freilich auch kein menschlicher Akt im Vollsinn, so daß dann letztlich auch die läßliche Sünde *ex natura sua* auf die Sünde hinaus käme, die *ex imperfectione actus* läßlich ist.“ Vgl. *De malo*, q. 7, a. 2, c.

⁴³² „Qui autem peccat uenialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut auertatur a Deo aliquo modo: non enim conuertitur ad creaturam sicut ad finem, set sicut ad id quod est ad finem. Qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur eius affectus circa finem: [...]. Vnde patet quod ueniale non meretur diminutionem caritatis iam habite“ (163, 203-223 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

⁴³³ In *S.th.*, I-II, q. 89, a. 3, c. wird dieser Zustand der lässlichen Sünde auf folgende Weise beschrieben:

eigentlich will, es steht schlichtweg außer Frage. Der Mensch vergisst Gott als das letzte Ziel, hat aber immer in Potenz noch die Verbindung über die Gottesliebe (*caritas*) zu ihm. Die Glückseligkeit gerät aus dem Fokus des Menschen oder wird in diesem Fall temporal vergessen⁴³⁴.

Keine Abkehr von Gott heißt allerdings nicht unbedingt, dass das Begehren des geschaffenen Dings als Ziel keine Sünde hat: Wegen der temporalen Abwesenheit des letzten Zieles kann die Abkehr der gesellschaftlichen Ordnung während der Tat trotzdem akzidentiell vorkommen, und Thomas sagt, dass diese lässliche Sünde nicht verziehen wird und eine zeitliche Strafe (eine nebensächliche Strafe) verdienen kann, welche aber keine ewige Strafe (keine wesentliche Strafe) ist:

Nun ist aber offenbar in gewissen Sünden zwar irgendeine Fehlausrichtung, nicht jedoch durch Gegensatz zum letzten Ziel, sondern allein in bezug auf das, was auf das Ziel hin ist, insofern dieses [Zwischenziel] dadurch mehr oder weniger nach Gebühr angestrebt wird, jedoch unter Wahrung der Ausrichtung auf das letzte Ziel. [...] Daher gebührt derartigen Sünden nicht ewige, sondern zeitliche Strafe (*S.th.*, I-II, q. 87, a. 5, c.)⁴³⁵.

Die zeitliche Strafe, die die lässliche Sünde verdienen kann, hat denselben Charakter in Bezug auf die *quantum-tantum*-Formel wie die zeitliche Strafe, die die Todsünde verdient: Ob die Sünde realisiert wird, beeinflusst das Maß der Sünde und die entsprechende Strafe, während eine nicht realisierte lässliche Sünde trotzdem der persönlichen Vernunft bzw. der Tugend schadet und auch die geistliche Unruhe als eine zeitliche Strafe hervorbringt. Dieser Schaden kann aber auch die Gottesliebe als theologische Tugend beeinflussen: Er verringert die Glut der Gottesliebe nämlich indirekt, wie Thomas in *S.th.*, II-II, q. 24, a. 10 sagt:

Es ergibt sich also die Schlußfolgerung, daß die Gottesliebe unmittelbar in keiner Weise gemindert werden kann. Doch kann man dort von einer mittelbaren Minderung der Gottesliebe sprechen, wo ihre Zerstörung vorbereitet wird; und das geschieht entweder durch die läßliche Sünde, oder auch dadurch, daß man aufhört, die Werke der Liebe zu üben⁴³⁶.

„[...] [P]eccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem.“

⁴³⁴ Jensen (2016), S. 98: „Habitually, a venial sin can be ordered to the final end of the divine good. The habitual order is more an order of the individual than of the action itself.“

⁴³⁵ „Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem, puta cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur aeterna poena, sed temporalis“ (übers. v. Pesch, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 12).

⁴³⁶ „Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis“ (Hg. v. Christmann, die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17A). Parallel dazu sagt Thomas in *De malo*, q. 7, a. 1, c., dass die lässliche Sünde „ein Hindernis für eine dem Leben eigentümliche Bedingung“ (aliquid afferat ad rectam habitudinem vite) ist, wie das grobkörnige und nicht leicht verdauliche Essen (cibus grossus et non bonae digestionis) (159, 341-343 ed.

Die „Minderung“ der Gottesliebe durch die lässliche Sünde ist hier eigentlich eine Vergrößerung der Gefahr oder Tendenz, eine Todsünde zu begehen, und die Stagnation der Zunahme der Glut, Gott zu lieben: „[D]ie lässliche Sünde schafft eine Voreinstellung zur Todsünde“ (*peccatum veniale disponit ad mortale*)⁴³⁷.

Zusammenfassung dieses Abschnittes: „Die Todsünde verdient ewige Strafe, die lässliche Sünde aber nur zeitliche Strafe“ (*peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis*)⁴³⁸. Die lässliche Sünde verdient ausschließlich eine zeitliche Strafe, weil die Gottesliebe während der lässlichen Sünde unberührt bleibt, keine ewige Strafe als die Bewahrung der göttlichen Ordnung ist nötig (die Neigung zur Todsünde nimmt allerdings durch die lässliche Sünde zu). Aber das Maß der zeitlichen bzw. untergeordneten Strafe ist wie bei der Todsünde gegen die Geschaffenen von der Durchführung der Handlung abhängig, daher ist die *quantum-tantum*-Formel bei der lässlichen Sünde einfach ungültig.

4.7 Zusammenfassung

Am Ende vergleichen wir noch einmal die *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf das Übel mit der *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf das Gute: Die Sünde ist genau wie das Gute bei einer Handlung doppelsinnig: Die Sünde der vernunftwidrigen Intention und die Sünde der erledigten Handlung. Bei der geistlichen Sünde gegen Gott und der entsprechenden Strafe stimmen die Maße der beiden Sünden überein, weil es um die Abkehr von Gott und um den Verlust der Verbindung mit Gott sowie die entsprechende ewige Strafe geht, welche im inneren Akt (Intention) geschieht, daher ist es gleichgültig, ob die Handlung tatsächlich zum Ende kommt. Die *quantum-tantum*-Formel ist in diesem Fall gültig.

Anders als die *quantum-tantum*-Formel in Bezug auf das Gute gibt es hier allerdings keine Zu- oder Abnahme (bei der guten Handlung im Namen Gottes gibt es nämlich die Zunahme der Intensität der Gottesliebe). Die Sünden wie Mord oder

Leon. XXIII), damit wird dieselbe Meinung gezeigt: Die lässliche Sünde verringert das Maß der Glut der Gottesliebe zwar nicht, sie behindert allerdings das gute Funktionieren der Gottesliebe und verlangsamt deren Zunahme.

⁴³⁷ *S.th.*, I-II, q. 88, a. 4, c.

⁴³⁸ *S.th.*, I-II, q. 88, a. 4, c.

Diebstahl, welche der Art nach Todsünden sind, enthalten einerseits den Abbruch der Gottesliebe und verdienen daher die ewige Strafe, andererseits enthalten sie aber auch noch den körperlichen Schaden mit der nebensächlichen zeitliche Strafe, wobei der Realisierung der Sünde mehr Strafe gebührt als der ohne Realisierung, denn die Sünde und ihre Wirkung erfährt man nicht nur im Willen (als geistliche Unruhe oder Reue und die Rückkehr der Tugend), sondern auch in der intendierten äußeren Handlung, die *quantum-tantum*-Formel ist hierbei nicht gültig. Bei der lässlichen Sünde ist die *quantum-tantum*-Formel einfach nicht gültig, denn es geht ausschließlich um die zeitliche bzw. untergeordnete Strafe.

Thomas unterscheidet nicht nur die Schwere der Todsünde im Gegensatz zu der lässlichen Sünde⁴³⁹, er unterscheidet auch die Schwere des Schadens einer Sünde. Ob eine Sünde zu einem körperlichen Schaden führt, ist das Kriterium, ob die *quantum-tantum*-Formel bei der Sünde gültig ist.

Insgesamt kann man sagen: Man findet zwar eine Parallelität zwischen den beiden *quantum-tantum*-Formeln bei der guten und der schlechten Handlung, die schlechte Handlung hat aber eine eigene Klassifizierung (Todsünde und lässliche Sünde) und die geistliche Todsünde gegen Gott kann bemerkenswerterweise weder zu- noch abnehmen, weil es um eine einfache Beraubung des Prinzips geht. Wenn man die Tabelle anschaut, findet man noch: Die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel bei der moralisch schlechten Handlung hängt davon ab, ob der Gegenstand ein Geschöpf ist, aber nicht, ob die Sünde selbst tödlich ist oder nicht.

Art	Todsünde direkt gegen Gott	Todsünde gegen das Geschaffene	Lässliche Sünde
Strafe	nur ewige Strafe	ewige und zeitliche (bzw. untergeordnete) Strafe	nur zeitliche Strafe
Ist die <i>quantum-tantum</i> -Formel gültig?	ja (allerdings ohne Mehr-oder-Weniger)	Nein	nein

⁴³⁹ „S. Thomas fait une distinction entre le péché grave d’une part et le péché morel/vénial d’autre part. La gravité des péchés se situe dans la ligne de l’agir : de la spécification de l’acte par l’objet, de la hiérarchie des biens qu’on refuse et du désordre, du déséquilibre qui s’accomplit dans la personne“ (*Somme Théologique*, Tome 2, les éditions du Cerf, p. 550).

Exkurs: Der Einfluss des äußeren Aktes auf den inneren Akt

Die bisherige Untersuchung über das Maß der moralischen Handlung ist „einspurig“ – vom inneren Akt zum äußeren Akt, von der Intention zum Mittel zur Durchführung zum Genuss. Außerdem werden nur die moralischen Aspekte – das Gute und das Böse der Handlung – fokussiert. Aber das Maß enthält auch eine Reziprozität: Der äußere Akt kann auch den inneren Akt beeinflussen. Aber weil der innere Akt den äußeren Akt formuliert, ist der Einfluss nur akzidentiell⁴⁴⁰, wie Kajetan im Kommentar zur *S.th.*, I-II q. 20, a. 4 sagt:

[...] [S]icut sanum in urina non addit aliquid sanitatis supra sanitatem animalis, ita bonum ex fine in actu exteriori, nihil bonitatis addit supra bonum actum interiorem voluntatis. Et ratio utrobique est eadem: quia denominativum extrinsecum nihil formae addit supra denominativum formale⁴⁴¹.

Der gute äußere Akt ist wie der gesunde Urin: Er ist die äußere Benennung (*denominativum extrinsecum*) des inneren guten Aktes wie der Gesundheit des Tieres als die wesentliche Benennung (*denominativum formale*). Durch den guten äußeren Akt wird das moralisch Gute in dem inneren Akt wie die „Gesundheit“ im tierischen Körper gezeigt und vollendet. Daher kann das Wachstum des moralisch Guten nur mit dem inneren Akt zu tun haben.

Und Thomas weist darauf hin, dass die akzidentiellen Veränderungen des inneren Aktes, welche der Akt erregen kann, Zahl, zeitliche Ausdehnung und Intensität sind. In diesem Abschnitt wird die Reziprozität gemäß diesen drei Aspekten zusammengefasst. Besonders wird die Intensität betont, welche Thomas in *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8 ausführlich untersucht, wo er die *quantum-tantum*-Formel intensiv diskutiert.

Am Anfang von *De malo*, q. 2, a. 2, ad. 8, wo Thomas die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel untersucht, weist er darauf hin, dass diese Frage unter zwei Zuständen betrachtet werden kann:

Wenn dann gefragt würde, ob eine Person, die nur durch den Willen sündigt, in solchem Maß sündigt wie die, die durch den Willen und die Handlung sündigt, so ist zu sagen, daß dies auf zwei Arten geschehen kann: auf eine Weise, daß auf Seiten des Willens Gleichheit besteht, auf andere Weise, daß keine Gleichheit besteht⁴⁴².

⁴⁴⁰ Cathrein, S. 124: „Nam quidquid bonitatis vel malitiae formalis in actu exteriori est, id totum est derivatum ab actu interiori, et ideo impossibile est, ut actus exterior aliquid ex se ad bonitatem vel malitiam formalem actus interioris addat. Solum *per accidens* potest actus exterior addere ad bonitatem et malitiam formalem interioris actus, in quantum occasione actus exterioris interior voluntas melior fit.“

⁴⁴¹ Caietan (ed. Leon. VI), S. 160.

⁴⁴² „[...] [S]i queratur utrum tantum peccet qui sola uoluntate peccat quantum qui peccat uoluntate et actu; dicendum est, quod hoc potest contingere dupliciter: uno modo ita quod sit equalitas ex parte uoluntatis; alio modo ita quod non sit equalitas“ (34, 222-227 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

Der erste Zustand ist derjenige, bei dem das Maß der Intention in beiden Fällen identisch ist, d.h., die in dem Satz „ob eine Person, die nur durch den Willen sündigt, in solchem Maß sündigt wie die, die durch den Willen und die Handlung sündigt“ erwähnten zwei „Willen“ haben dasselbe Maß. Dieser Fall wurde bereits in Kapitel 4 diskutiert.

Aber wenn zwei böse „Willen“ nicht dasselbe Maß haben, ist die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel bei der moralisch schlechten Handlung anders: Die These ist einfach ungültig. Aber dieses „nicht identisch“ ist nicht eine beliebige Veränderung des Willens, es geht vielmehr darum, dass die Handlung, d.i. das Mittel und die Durchführung, den Willen verändert, d.h., der einfache Wille und der Wille als „Wille mit Handlung“ sind dank der Handlung nicht mehr dasselbe. Und die Ungültigkeit betrifft hier nicht nur die schlechte Handlung, sondern auch die gute Handlung, denn man kann einen parallelen Text in *S.th.*, I-II, q. 20, a. 4, c. finden. Hier listen wir die beiden parallelen Texte zusammen auf, um die *quantum-tantum*-Formel in den drei Fällen besser zu verstehen:

De malo q. 2, a. 2, ad. 8:

Aber die Ungleichheit des Willens kann auf drei Arten auftreten:

auf eine Weise gemäß der Zahl – zum Beispiel wenn jemand durch eine Willensbewegung sündigen will, und die Willensbewegung vergeht, wenn er keine Gelegenheit hat. Bei einer anderen Person aber, die zuerst die Willensbewegung hat, wiederholt sich die Willenshandlung, nachdem sie die Gelegenheit hat. So findet sich in ihr ein doppelter schlechter Wille, einer ohne Handlung und einer mit Handlung.

Auf andere Weise kann die Ungleichheit die Bewegung betreffend ins Auge gefaßt werden, zum Beispiel wenn jemand, der den Willen zu sündigen hat und weiß, daß er keine Gelegenheit hat, von einer derartigen Willensbewegung abläßt. Ein anderer aber, der weiß, daß er die Gelegenheit hat zu sündigen, setzt die Willensbewegung bis zum Zustandekommen der Handlung fort.

Auf eine dritte Weise kann die Ungleichheit des Willens in Bezug auf seine Stärke auftreten. Es gibt nämlich einige angenehme Handlung der Sünde, in denen der Wille zunimmt, als ob die Beherrschung der Vernunft entfernt worden wäre, die vor der Handlung sozusagen wiederholt beschworen hat, sie nicht zu begehen. Die Ungleichheit der Sünde besteht überall, worin auch immer die Ungleichheit des Willens besteht⁴⁴³.

S.th., q. 20, a. 4, c.:

Wenn wir von demjenigen Gutsein des äußeren Aktes sprechen, das ihm aus dem Wollen eines Zieles zukommt, dann fügt der äußere Akt nichts zum Gutsein der Handlung hinzu, außer daß das Wollen selbst im Guten noch besser oder im Schlechten noch schlechter würde. Dies kann nun auf dreifache Weise der Fall sein:

Einmal im numerischen Sinne: Wenn etwa jemand etwas mit einem guten bzw. schlechten Ziel tun möchte, es dann aber nicht tut, es schließlich aber doch will und auch ausführt; dadurch würde der Akt des Willens verdoppelt und auf diese Weise ein doppeltes Gut oder ein doppeltes Übel entstehen.

Zum anderen im Sinne der Ausdehnung: Etwa wenn jemand etwas mit einem guten bzw. schlechten Ziel tun möchte, wegen irgendeines Hindernisses aber dann davon abläßt. Ein anderer jedoch setzt die Bewegung des Willens bis zur Vollendung des Werkes fort; hier ist offenkündig, daß der Wille des letzteren länger im Guten bzw. Schlechten verharret und demgemäß auch besser bzw. schlechter ist.

Zum dritten der Intensität nach: Es gibt ja bestimmte äußere Akte, die aufgrund dessen, daß sie erfreulich oder unangenehm sind, dazu angetan sind, daß der Wille intensiver wird oder in der Spannung nachläßt. Es steht aber fest, daß, je intensiver der Wille zum Guten bzw. zum Schlechten strebt, er auch um so besser bzw. schlechter ist⁴⁴⁴.

⁴⁴³ „Contingit autem inequalitatem uoluntatis esse tripliciter. Uno modo secundum numerum, puta, si aliquis uno motu uoluntatis uult peccare, et cum non habeat opportunitatem, transit uoluntatis motus; in alio autem qui primo habet motum uoluntatis, postmodum opportunitatem habens, iteratur uoluntatis actus; et sic est in eo duplex mala uoluntas: una sine actu, et alia cum actu. Alio modo potest attendi inequalitas quantum ad modum, puta, si unus habens uoluntatem peccandi sciens se non habere opportunitatem, desistit a tali motu uoluntatis; alius autem sciens se habere facultatem peccandi,

Hier werden drei akzidentielle Maße diskutiert, bei denen der äußere Akt das Maß des inneren Aktes beeinflusst. Es geht um die Reziprozität zwischen dem äußeren und dem inneren Akt: Der innere Akt bietet ein bestimmtes Maß des Guten, während der äußere Akt wegen des Zustandes und anderer Elemente die Maße einiger Akzidenzen in der Intention modifizieren kann⁴⁴⁵.

Der erste Aspekt der Modifikation des Maßes ist die Multiplikation der Intention wegen des Einflusses der äußeren Handlung⁴⁴⁶: Diejenige Person, die am Anfang keine Verwirklichungsmöglichkeit beim äußeren Akt hat, den Plan durchzuführen, wiederholt ihre Intention, nachdem das Hindernis beim äußeren Akt beseitigt wird⁴⁴⁷. Bei einem sündigen Akt verdoppelt sich der moralisch schlechte Wille und beim guten Akt verhält es sich ebenso: Das Maß des Guten in der Intention wird auch verdoppelt. Wegen der Veränderung des Zustandes beim äußeren Akt verändert sich der innere Akt der Zahl, während das Wesen des Guten oder die Missgestaltetheit der Handlung und die *species* der Handlung unverändert bleiben, weil es eine einspurige Formbestimmung zwischen Willen und Handlung ist. Die *quantum-tantum*-Formel bleibt in diesem Fall ungültig.

Der zweite Aspekt der Maßveränderung ist die Dauerhaftigkeit der sündigen Handlung: Wegen der äußeren Handlung kann jemand, der die Realisierungsmöglichkeit der sündigen Handlung hat, den sündigen Willen länger bis zur Verwirklichung

continuat uoluntatis motum quousque ad actum perueniat. Tertio modo contingit inequalitatem uoluntatis esse quantum ad intensionem; sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus uoluntas augetur quasi remoto freno rationis, que ante actum aliquantulum remurmurabat. Qualitercumque autem sit inequalitas voluntatis, est inequalitas peccati“ (34, 227-247 ed. Leon. XXIII, übers. v. Schick).

⁴⁴⁴ „Si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo, secundum numerum. Puta, cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo, quantum ad extensionem. Puta, cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis quousque opere perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est peior vel melior. Tertio, secundum intensionem. Sunt enim quidam actus exteriores qui, inquantum sunt delectabiles vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior“ (übers. v. Schönberger).

⁴⁴⁵ Lottin (1923), S. 41: „Et dans ces trois cas, il est manifeste que les modifications affectant l'acte interne auront leur répercussion sur l'acte extérieur.“

⁴⁴⁶ Cathrein, S. 124: „[...] [*P*]rimo quia propter actum exteriorum interior saepe multiplicatur seu repetitur.“

⁴⁴⁷ Lottin (1923), S. 41: „L'acte interne peut d'abord se trouver *multiplié* sous l'influence de l'acte externe. Tel, par exemple. Après avoir conçu un dessein, ne trouve pas l'occasion de le réaliser et s'en désiste : en lui, il n'y aura eu qu'un seul acte intérieur.“

fortsetzen (*continuaré*)⁴⁴⁸. Hiermit wird die akzidentielle zeitliche Dimension der Handlung berücksichtigt: Das Maß der Zeit wird durch den äußeren Akt modifiziert, das Maß ist allerdings in Bezug auf die Missgestaltetheit, welche das Wesen der sündigen Handlung ist, ebenfalls akzidentiell und beim guten Akt ist dies ebenso der Fall: Die Bestimmung des Guten wird nicht wegen der Dauerhaftigkeit modifiziert. Die *quantum-tantum*-Formel bleibt in diesem Aspekt ebenfalls ungültig.

Beim dritten Fall geht es um die Intensität der moralisch schlechten Handlung: Der äußere Akt kann durch Freude oder Mühsamkeit während der Verwirklichung die Intensität des Willens modifizieren: Der missgestaltete innere Wille kann sich wegen Freude bzw. Schmerzes während der Verwirklichung mit einer stärkeren oder schwächeren Intention zeigen⁴⁴⁹. Genau wie bei den beiden oben genannten Fällen hat das Wachstum bzw. die Verringerung in diesem Sinne nichts mit dem Wesen der Handlung, nämlich mit der Missgestaltetheit der Handlung, zu tun, die Struktur und die Missgestaltetheit werden nicht durch die Freude oder den Schmerz verändert. Genauso ist es der Fall beim guten Akt: Der Genuss des Zieles wird nicht durch die Verstärkung der Intensität wechseln. Dieselbe Ansicht findet man auch in *S.th.*, I-II, q. 19, a. 8, c., wo Thomas über die *quantum-tantum*-Formel redet:

Wenn das Maß des Guten jedoch bei der Intention und der äußeren Handlung unter dem Aspekt der Intensität von beidem betrachtet wird, so gilt: Die Intensität des Intendierens geht sowohl auf den inneren Akt als auch auf den äußeren Akt des Willens über, weil sich die Intention als solche, [...] zu beidem in gewisser Weise als deren Form verhält, wenn es auch möglich ist, daß die Intensität der Intention der Sache nach nicht in demselben Grad im inneren und äußeren Akt liegt; etwa jemand nicht mit derselben Intensität eine Medizin nehmen möchte wie er gesund werden möchte, so geht doch eben diese Intensität des Gesundwerdenwollens als Form auf das intensive Wollen der Heilung über⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Cathrein, S. 124: „[...] [*S*]ecundo quia propter actum exteriorem actus interior fit diuturnior; fieri enim potest, ut unus habens voluntatem peccandi, sed sciens se non habere opportunitatem peccandi, desistat a mala voluntate, alius vero sciens se habere facultatem peccandi continuet motum voluntatis usque dum ad actum exteriorem perveniatur.“ Lottin, ebd.: „Un autre, au contraire, après avoir nourri le même dessein, trouve plus tard l'occasion de le mettre à exécution : cette occasion même lui fera renouveler son dessein. Il peut arriver aussi que l'acte interne soit modifié par l'acte extérieur, selon que l'on prévoit ou que l'on ne prévoit pas sa réalisation. Si en effet l'on sait que l'on aura la faculté d'accomplir l'acte projeté, l'on entretiendra l'acte interne jusqu'à son exécution, tandis qu'on l'abandonnera dans l'hypothèse contraire.“

⁴⁴⁹ Cathrein, S. 124: „[...] [*T*]ertio quia actus voluntatis intensior fit; actus enim exteriores sunt saepe delectabiles et ita augent intensionem interioris actus; vel etiam sunt difficiles, ita ut maior conatus voluntatis sit adhibendus ad impedimenta vincenda.“ Lottin (ebd.) S. 41 „C'est qu'en effet l'acte externe peut influencer l'acte de la volonté ; Saint Thomas l'a déjà remarqué dans le *Commentaire des Sentences* : la réalisation de certains actes intensifie l'adhésion de la volonté, en raison du plaisir qui est inhérent à l'accomplissement de ces actes et dont, avant l'action, la raison endiguait le débordement.“

⁴⁵⁰ „Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intentio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, [...]. Licet materialiter, intentione existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo, puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem. Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicinam“ (übers. v. Schönberger). Statt „... quod est

Einerseits verändert der äußere Akt (wie z.B. ein sehr bitteres Medikament als Mittel zur Heilung) die Intensität des Gesund-werden-Wollens – sie wird schwächer, andererseits bleiben das Maß und die Art des Guten, die körperliche Ordnung widerzugewinnen, unverändert. Diese Veränderung soll daher als eine nebensächliche Veränderung der moralischen Handlung betrachtet werden.

Auch wenn die Intensität des Willens bei der akzidentiellen Belohnung bzw. Strafe akzidentiell ist, kann die Intensität auch als Objekt intendiert sein. Die Intensität ist z.B. wesentlich, wenn es um die wesentliche Belohnung geht: Das Maß der jenseitigen Glückseligkeit ist von der Intensität der Gottesliebe abhängig. Aber Thomas weist ebenfalls darauf hin, dass das Maß der Intensität als des Objektes nicht unbedingt mit dem Maß der Intensität, welche der Wille intendiert, übereinstimmt: Genau wie das Maß des Guten kann unsere Vernunft das Maß falsch berechnen, das wirkliche Maß liegt im wirklich durchgeführten Akt selbst:

Dennoch bleibt folgendes zu beachten: Die Intensität des inneren oder äußeren Aktes läßt sich auf die Intention als auf ihr Objekt beziehen – wenn zum Beispiel jemand die Intention hat, etwas intensiv zu wollen oder in intensiver Weise auszuführen. Gleichwohl will oder handelt er nicht deswegen in intensiver Weise, weil aus dem Maß des intendierten Guten [...] nicht das Gutsein des inneren oder äußeren Aktes folgt. Darin liegt auch der Grund, daß jemand sich nicht schon in dem Maße ein Verdienst erwirbt, wie er dies intendiert, weil nämlich das Maß des Verdienstes [...] in der Intensität des Aktes liegt⁴⁵¹.

Bei allen diesen Dimensionen finden wir zwar eine Veränderung des Maßes der Sünden oder der Güte, aber das Wesen oder die *quidditas* der jeweiligen Handlung bleibt unverändert, d.h., die Missgestaltetheit oder die Bestimmung des Guten bleibt während des Wachstums unverändert, denn die innere Struktur der Handlung wird nicht modifiziert: Die Spezifizierung des Guten bei der Intention, die Vernunftmäßigkeit oder die Abweichung von der Vernunft bei dem inneren oder dem äußeren Akt bleiben identisch⁴⁵². Daher können wir in diesem Sinne eine solche Veränderung „akzidentiell“ nennen⁴⁵³.

intense velle medicinam“ nimmt die Ausgabe von Schönberger aber „medicari“ und gibt dies als „Heilung“ wieder.

⁴⁵¹ Ebd. „Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut obiectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari. Et tamen non propter hoc intense vult vel operatur, quia quantitatem boni intenti non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, [...]. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti consistit in intensione actus [...]“ (übers. v. Schönberger).

⁴⁵² Vgl. Gründel, S. 629: „Gewisse Eigenschaften einer Handlung, z. B. ihre lange Dauer, die Häufigkeit oder die Beständigkeit ihrer Durchführung sind an sich keine artändernden Umstände, es sei denn, sie führen auf Grund eines weiteren hinzukommenden Faktors eine Änderung der *species* der Sünde herbei.“

⁴⁵³ Die drei Fälle werden von Thomas zum ersten Mal in *In Sent.*, II, d. 40, q. 1, a. 3 erwähnt. Dort werden sie zusammen mit dem Beispiel des Märtyrers als „akzidentiell“ bezeichnet: „[...] [E]t ideo actus

Insgesamt kann man sagen: Das Verhältnis des Maßes zwischen dem inneren Akt und dem äußeren Akt, zwischen Intention und den folgenden Stufen der Handlung ist nicht einspurig, es gibt eine bestimmte Reziprozität zwischen den beiden Teilen. Aber diese Reziprozität, dass der äußere Akt den inneren Akt beeinflusst, geschieht nur bei den drei akzidentiellen Aspekten: Multiplikation der Intention, Dauerhaftigkeit und Intensität (ausnahmsweise kann die Intensität unter bestimmten Bedingungen auch das Objekt des Willens und daher wesentlich sein). Daher können wir die Reziprozität als eine Ergänzung unserer bisherigen Forschung betrachten. Und die *quantum-tantum*-Formel ist bei den akzidentiellen Aspekten der Handlung nicht gültig, denn der äußere Akt kann die Maße des inneren Aktes während der Durchführung modifizieren.

exterior adjungit aliquid ad praemium *accidentale*: verbi gratia, martyr inquantum exterius patitur, victoriam de adversariis fidei habet; et ex hoc sibi aureola debetur. *Similiter* etiam aliquis ex hoc quod in actum exteriorem frequenter exit, magis habilitatur ad bonum: et ex hoc sequitur quod in caritate crescat. *Similiter* per actum exteriorem punitur magis quam per voluntatem tantum: et ideo actus exterior adjungitur in satisfactionem: et *similiter* in omnibus aliis quae consequuntur bonitatem actus, secundum quod exercitus est.“ Der Kommentar Cathreins zur *S.th.*, I-II, q. 20, a. 4 nennt die drei Fälle auch „akzidentielle“ Ergänzungen: „Solum per *accidens* potest actus exterior addere ad bonitatem et malitiam formalem interioris actus, in quantum occasione actus exterioris interior voluntas melior fit.“

5 Weiterdenken und Schlusswort

Die bisherige Forschung überprüft das Maß in der moralischen Handlung bei Thomas von Aquin anhand eines roten Fadens, d.i. Thomas' Kritik an der These: *quantum intendis, tantum facis*.

Wenn man das „Mehr-oder-Weniger“ in der moralischen Lehre Thomas' noch einmal weiterdenkt, so muss man feststellen, dass es eine mannigfache Bedeutung hat. Das „Maß“ des Guten impliziert eine andere Konnotation als das „Maß“ des Bösen, während das akzidentielle und das wesentliche Gute (bzw. das akzidentielle und das wesentliche Böse) wiederum nicht identisch sind. Die letztere Diskrepanz verbindet sich mit der Lehre des zweifachen Glücks. Die Vieldeutigkeit des Maßes und sein Verhältnis mit der *duplex beatitudo* werden in Abschn. 5.1 dargestellt.

Eine weitere Vertiefung der Betrachtung ist, dass Thomas den Einfluss der Kontingenz auf die Veränderung des Maßes der moralischen Handlung zwar zugibt, aber dieses Zugeständnis innerhalb der Grenze des Maßes beschränkt. Daher gewinnt der Versuch, mit Thomas' Morallehre die moralische Kontingenz zu diskutieren, in Bezug auf die Veränderung des Maßes eine neue Dimension. Die moralische Kontingenz beeinflusst die moralische Handlung nur dem Maß nach, nicht aber der moralischen Gattung nach. Jeder Handelnde muss trotz der möglichen Kontingenz immer in der Lage sein, gut zu handeln, auch wenn das Maß des Guten wegen der Kontingenz nicht immer so groß wie geplant verwirklicht werden kann (5.2). Im Schlusswort werden die ganze Arbeit und ihr Beitrag nochmal skizziert.

5.1 Mannigfache Bedeutung des Maßes und zweifaches Glück als Grundbestimmungen

Schon bei Aristoteles ist das Mehr-oder-Weniger vieldeutig: Das Mehr-oder-Weniger befindet sich sowohl in der Substanz, der Quantität als auch in der Relation und der Qualität⁴⁵⁴. Reflektieren wir die Analyse des Aristoteles zum Mehr-oder-Weniger in unterschiedlichen Kategorien, dann ist festzustellen, dass es

⁴⁵⁴ Vgl. Aristoteles: *Cat.* 2a11-19, 2b7-10, 3b33-4a2, 4a2-9, 6a19-25, 6b19-27, 10b26-28, 11a7-12.

nach Aristoteles zwei Arten des Mehr-oder-Weniger gibt: das Mehr-oder-Weniger in Bezug auf die Position und das Mehr-oder-Weniger in Bezug auf die Intensität⁴⁵⁵. Wenn man von der Position redet, geht es um das Mehr-oder-Weniger im Sinne der Hierarchie der Prinzipien: Die erste Substanz ist die Grundlage der zweiten Substanz, erstere ist daher „substantieller“ als letztere. Hingegen hat ein Mehr-oder-Weniger in Bezug auf die Intensität immer dasselbe Wesen, nur in unterschiedlichen Intensitäten. Aber das Mehr-oder-Weniger hat in dieser Dimension in der jeweiligen Kategorie seine eigene Konnotation.

Die bisherige Forschung zeigt, dass das Maß der Handlung bei Thomas auch vieldeutig ist: Das Maß einer Handlung kann anhand der Intensität (sc. auf welche Weise eine Handlung geschieht, *quomodo*), des Objekts (*quid*) usw. gemessen werden⁴⁵⁶. Konkret hat es in Bezug auf die Gottesschau, in Bezug auf die wesentliche und akzidentielle Belohnung bzw. Strafe sein eigenes Wesen, welches sich jeweils von der anderen Art Maß unterscheidet. Und man findet das Indiz des positionellen Mehr-oder-Weniger ebenfalls an den Stellen, an denen Thomas über die Schwere der Sünde spricht. Der Schaden am Menschen und seinem Eigentum kann als Todsünde betrachtet werden, weil ihr Prinzip in Gott liegt. In den meisten Fällen findet man aber eher eine mannigfache Bedeutung der Intensität gemäß ihrer jeweiligen Natur: mehr oder weniger Gottesliebe, mehr oder weniger Schaden an dem Geschaffenen usw.

Eine ähnliche Vieldeutigkeit findet man auch bei der Diskussion der Maßveränderung, nämlich bei der Gültigkeitsdiskussion der *quantum-tantum*-Formel. Im Bereich der guten Handlung zur Zunahme der Gottesliebe ist die Gültigkeitsfrage der *quantum-tantum*-Formel die Frage, ob die durch die Handlung gewonnene Zunahme der Affinität zu Gott bewahrt werden kann, unabhängig davon, ob die Handlung vollständig ausgeführt wird oder nicht. Nach Thomas bewährt sich die Affinität nur, wenn sie selbstwiderspruchsfrei ist: Einen Heiligen zu töten, um Gott zu erfreuen ist beispielsweise selbstwiderprüchlich, denn einen Unschuldigen zu töten ist gegen die göttliche Ordnung. Auf dieselbe Weise wird die bedingungslose Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel bei der Todsünde verstanden: Eine Todsünde entspricht dem Verlust des Verhältnisses zu Gott als Strafe, und auch die scheiternde Durchführung der

⁴⁵⁵ Vgl. n. 363.

⁴⁵⁶ Vgl. Nisters, S. 172: „[...] [Q]uantum ist nicht fest zuzuordnen. Vielmehr sind drei Fälle denkbar: [a] Wenn sich die Quantität aus der Intention der Handlung bemißt, dann ist sie dem *quomodo* zuzuordnen. [b] Wenn sich die Quantität aus dem Objekt bemißt, dann wird sie dem *quid* [...] unterzuordnen sein [...] [c] Wenn sich die Quantität nach der Zeit bemißt, dann ist sie zum *quando* zu zählen. Das *quoties* hingegen sei immer zum *quomodo* gehörig.“

Handlung kann das Verhältnis nicht retten. Andererseits ist das jenseitige Leben die vollkommene Realisierung der Affinität, nämlich die direkte Erfassung des Wesens Gottes. Das Mehr-oder-Weniger bezeichnet hiermit die Tiefe der Erfassung, welche die Intensität des Verhältnisses zwischen unserer Vernunft und dem Wesen Gottes ist. Dass die *quantum-tantum*-Formel in diesem Fall gültig ist, heißt, dass die Intensität der Relation während des Prozesses der *visio Dei* unverändert bleibt, denn während der *visio Dei* treten weder Selbstwiderspruch noch äußere Hindernisse auf.

In Vergleich dazu bezeichnet die *quantum-tantum*-Formel in der akzidentiellen Belohnung, wie sich die Größe des diesseitigen genießbaren Guten verändern kann. Das Maß des Guten kann während des Prozesses durch Hindernisse verringert werden. Die ganze Handlung kann sogar wegen Selbstwidersprüchen qualitativ zum moralisch Schlechten verändert werden. Die *quantum-tantum*-Formel hinsichtlich der akzidentiellen Strafe verhält sich wiederum anders: Es geht um den Schaden und den Schmerz, die die Handlung erregt; sie können durch die Hindernisse verringert werden, während eine qualitative Veränderung unmöglich bleibt, denn das Wesen der moralisch schlechten Handlung, nämlich die Vernunftwidrigkeit, kann während der Durchführung nicht beseitigt werden.

Diese genannte mannigfache Bedeutung ist eng mit seiner Lehre des zweifachen Glücks verbunden: Die des vollkommenen und des unvollkommenen Glücks. Jede diesseitige moralische Handlung hat einen diesseitigen Aspekt als Teilhabe am Guten, welche gemäß der menschlichen Natur als *homo viator* körperlich ist⁴⁵⁷. Diese Handlung kann andererseits einen jenseitigen Aspekt als Zu- oder Abnahme der theologischen Tugend haben, welche eine Vorbereitung der jenseitigen vollständigen Glückseligkeit darstellt⁴⁵⁸. Das Maß der moralischen Handlung wird daher einerseits hinsicht-

⁴⁵⁷ Vgl. Speer (2005), S. 162: „Während Aristoteles dieses höchste Gut des Menschen und den Weg seiner Realisierung im Rahmen der Grenzen der menschlichen Natur in dieser Welt bedenkt, verlegt Thomas dieses - zumindest in seiner Vollgestalt - in ein jenseitiges Leben. Hierbei nimmt er eine doppelte Grenzüberschreitung in Kauf: die übernatürliche Erfüllung eines natürlichen Strebezels und als Folge den Übergang von der philosophischen zur theologischen Ordnung. Beides liegt in der Konsequenz seines Ausgangspunktes: der Gebundenheit der menschlichen Vernunft an die Körperlichkeit. Für Thomas ist diese Grundstellung des Menschen Ausdruck seiner Endlichkeit, die in seinem Geschäftsein gründet. Inbegriff dieser Vorstellung ist das im hohen Maße unaristotelische Bild vom *homo viator*, der in diesem Leben und aus eigenen Kräften nicht an sein Ziel gelangt.“

⁴⁵⁸ Vgl. ebd. S. 163: „In diesem Sinne gilt, daß auch in diesem Leben die äußerste Vollendung einer Tätigkeit entspricht, durch welche der Mensch Gott verbunden wird. Doch anerkennt Thomas, daß diese Tätigkeit nicht beständig und folglich auch nicht eine einzige sein kann, weil die Tätigkeit durch Unterbrechung vervielfältigt wird. Daher kann der Mensch im Stande des gegenwärtigen Lebens nicht eine vollendete Glückseligkeit (*beatitudo perfecta*), sondern nur eine unvollkommene Glückseligkeit (*bea-*

lich des Mehr-oder-Weniger in Relation zu Gott betrachtet: Je intensiver wir Gott lieben und gemäß der Liebe handeln, desto größer ist das Gute⁴⁵⁹. Wenn die Relation unterbrochen wird, wird es zur Todsünde, welche keine Schwere hat. Andererseits gibt es gleichzeitig auch die vielfältigen Aspekte in Bezug auf das Gute in der menschlichen Natur: Sein, Leben, Erkennen⁴⁶⁰: Je mehr etwas von diesem Guten erfüllt wird, desto besser ist die Handlung. Je größer der Schaden des Guten (der Gesellschaft), desto schlechter ist die Sünde auf dieser Ebene.

Insgesamt kann man sagen, dass das Maß in der moralischen Handlung für Thomas vieldeutig ist. Diese mannigfache Bedeutung kann man in der Kategorienlehre Aristoteles' finden, welche das vieldeutige Verständnis des Mehr-oder-Weniger unter unterschiedlichen Kategorien zulässt. Inhaltlich wird die Vieldeutigkeit dadurch ermöglicht, dass sich die menschliche Handlung auf das zweifache Glück bezieht, welches vom menschlichen Verhältnis mit Gott und von der Erfüllung der menschlichen Natur bestimmt wird.

5.2 Das Maß der moralischen Handlung und die moralische Kontingenz bei Thomas von Aquin

Das zweifache Glück als Rahmen bietet der Morallehre Thomas' nicht nur eine mannigfache Bedeutung des Maßes der moralischen Handlung, sondern bringt auch die Möglichkeit hervor, die moralische Kontingenz und die absolute Moralität der Handlung gleichzeitig zu bewahren. Die Diskussion der moralischen Kontingenz in Hinblick auf Thomas' Ethik ist ein Thema auch in der gegenwärtigen Philosophie. In diesem Abschnitt wird zunächst die Debatte über die moralische Kontingenz dargestellt. Dann werden die Forschungen von M. V. Dougherty und John Bowlin skizziert, wie sie die Debatte mit Thomas' Morallehre verbinden, und es wird gezeigt, dass ihre Forschungen noch einer Vertiefung bedürfen. Mit der bisherigen Forschung über das Maß der

titudo imperfecta) besitzen (q. 3, a. 2 ad 4).“

⁴⁵⁹ Vgl. ebd., S. 163: „Gleichwohl sind für Thomas beide Glückseligkeiten nach Art der Teilhabe aufeinander bezogen. Denn je größer, je beständiger und einheitlicher eine Tätigkeit ist, desto mehr hat sie an der Glückseligkeit teil. Das aber ist das Leben nach Art der Tugend (*secundum virtutem*). Das unvollkommene Glück des Menschen nach Art des Menschen in diesem Leben hat daher denselben Sinngehalt wie die Tugend, ja, es besteht in der Tugend, einer Tugend aber, die der Gnade bedarf, um eine Beständigkeit, Einheitlichkeit und Vollkommenheit von der Art zu erreichen, die dem vollkommenen Glück entspricht.“

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 146.

moralischen Handlung sind wir danach in der Lage, ein möglicherweise besseres Verständnis der Morallehre Thomas' in Bezug auf die moralische Kontingenz zu gewinnen.

Die These der moralischen Kontingenz provozieren zunächst Thomas Nagel und Bernard Williams. Nagel definiert die moralische Kontingenz folgendermaßen:

Wann immer ein wesentlicher Aspekt dessen, was ein Mensch tut, von Faktoren abhängt, die nicht seiner eigenen Kontrolle unterliegen, und wir ihn unbeschadet dessen in der betreffenden Hinsicht nach wie vor als Gegenstand moralischer Wertung behandeln, können wir von moralischer Kontingenz sprechen⁴⁶¹.

Er fasst vier Arten der moralischen Kontingenz zusammen:

Zum einen kennen wir das Phänomen der Kontingenz der eigenen inneren Konstitution. Hier handelt es sich darum, zu welcher Art Mensch man gehört, wobei dies eben *nicht* nur eine Frage dessen ist, was jemand absichtlich tut, sondern welche Neigungen, Fähigkeiten und Charakteranlagen er hat. Eine zweite Kategorie ist die der Kontingenz der eigenen Umstände, und damit die der Prüfungen und Situationen, auf die einer sich einstellen muß. Die dritte und vierte Kategorie haben beide mit den Ursachen und Wirkungen des Handelns zu tun: mit Kontingenzen darin, wie man durch vorausliegende Umstände bestimmt wird, und Kontingenzen dahingehend, wie die eigenen Handlungen und Projekte in der Folge ausgehen⁴⁶².

Und weil „nichts oder annähernd nichts von dem, was ein Mensch tut, von ihm allein kontrolliert“⁴⁶³ wird, scheint der Bereich legitimen moralischen Wertens „geradezu auf einen ausdehnungslosen Punkt zusammenzuschnurren“⁴⁶⁴. Daher können wir das Gute oder das Böse der Handlung nur begrüßen oder bedauern, nicht aber tadeln oder loben⁴⁶⁵. Dahinter ist verborgen, dass die Willensfreiheit nicht mit den Taten als Ereignissen und den Menschen als Dingen in Einklang gebracht werden kann⁴⁶⁶.

Der Ansicht Nagels nach muss ein moralisches Gutes nicht nur vom Zufall beschränkt oder sogar bestimmt sein, die Rechtfertigung der Moralität ist sogar überhaupt fragwürdig: Man kann sich fragen, ob jede Handlung ein Ergebnis vieler Kontingenzen ist. Im Vergleich dazu meint Bernard Williams, dass sowohl die äußere als auch die innere Kontingenz notwendig für den Erfolg einer moralischen Handlung und daher notwendig für die aktuelle Rechtfertigung einer Handlung sind. Aber nur letztere ist für die Ungerechtigkeit relevant⁴⁶⁷. In diesem Fall ist der Handelnde für das wegen äußerer Hindernisse nicht realisierte Gute nicht verantwortlich.

⁴⁶¹ Nagel, S. 47.

⁴⁶² Nagel, S. 49f.

⁴⁶³ Ebd., S. 47.

⁴⁶⁴ Ebd. S. 59.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 61.

⁴⁶⁶ Ebd., S. 61.

⁴⁶⁷ Williams, S. 26: „Some luck [...] is extrinsic to his project, some intrinsic; both are necessary for success, and hence for actual justification, but only the latter relates to unjustification.”

Die moralische Kontingenzt wird nicht von Thomas direkt thematisiert. Aber die gegenwärtigen Forscher versuchen, eine thomistische Antwort auf die Herausforderung der moralischen Kontingenzt zu geben.

Ein bemerkenswerter Forschungsbeitrag, in dem die Aspekte des Maßes in der moralischen Handlung bei Thomas mit der moralischen Kontingenzt verbunden werden, ist der Artikel *Moral luck and the capital vices in De malo: gluttony and lust* von M. V. Dougherty⁴⁶⁸. Dougherty weist mit Recht darauf hin, dass von Glück bei der moralischen Handlung nur in Bezug auf den diesseitigen Wert oder eine Belohnung, nicht aber auf die jenseitige, göttliche Belohnung gesprochen werden kann⁴⁶⁹. Wenn er allerdings den Text in *De malo* q. 2, a. 2, ad 8 mit der modernen Diskussion über die moralische Kontingenzt verbindet, ist er der Meinung, dass Thomas die Moralethik zwar schon bemerkt, für diese Idee in *De malo* q. 2, a. 2, ad 8 allerdings nicht klar plädiert hat. Denn ein gelungener Ehebruch sei nach Thomas sündiger als ein misslungener, weil die willentliche Dauer des ersten Aktes länger als die des zweiten sei: Je länger der böse Wille dauert, desto schwerer ist die Sünde⁴⁷⁰. Diese Analyse ist zwar nicht falsch, aber er überprüft die vielfältigen Konnotationen des Maßes in *De malo* q. 2, a. 2, ad 8 nicht vollständig, daher sind diese Betrachtung und das entsprechende Fazit beschränkt.

John Bowlin gibt direkt eine thomistische Antwort auf Nagels und Williams' These in seiner Monografie *Contingency and Fortune in Aquinas's Ethics*. In diesem Buch kritisiert er aus der Sicht des Thomas die Position Nagels, dass die Wirkungskontingenzt moralisch irrelevant sei. Denn die Wirkung als reines Unglück kann einerseits die Handlung nicht spezifizieren⁴⁷¹, andererseits spielt die Wirkungskon-

⁴⁶⁸ Das Verhältnis zwischen der Ethik des Thomas von Aquin und dem Moralglück hat Dougherty in einem früheren Beitrag (2011) erwähnt.

⁴⁶⁹ Dougherty, S. 233: „[...] [A] comprehensive approach to Aquinas's writings – one that does not simply select examples but accounts for the whole of the Thomistic philosophical and theological approach – may find any discussion of luck in the moral life to be ruled out because of Aquinas's detailed remarks on divine providence. On this interpretation, what seems to be accidental or lucky in the moral life may only appear to be such from a limited, human perspective. Aquinas's developed views on providence have both philosophical and theological dimensions, and arguably much falls on the theological side of his theorizing.“

⁴⁷⁰ Dougherty (2016), S. 230: „In sum, Aquinas's detailed analysis of the case of the successful and would-be fornicators thoughtfully raises the issue of moral luck, but there appears little in his subsequent analysis to suggest that Aquinas is an advocate of it. [...] If Aquinas's analysis appears to offer little in support of present-day defenders of moral luck, it is precisely because Aquinas ultimately identifies a crucial difference in the respective wills of both agents: the successful adulterer's will persists through the commission of the act, whereas the will of the unsuccessful fornicator does not.“

⁴⁷¹ Bowlin, S. 68: „Yet by Aquinas's lights accidental consequences of this sort cannot work themselves

tingenz eine moralische Rolle, nur wenn sie der wesentliche Effekt ist, welcher von unserer Vernunft berücksichtigt werden kann. In diesem Fall ist sie nicht mehr akzidentiell und „zufällig“⁴⁷². Für Bowlin liegt die moralische Kontingenz vielmehr in dem Umstand, welcher das Gute teilweise – aber immer nur teilweise – bestimmt, denn eine Handlung muss willentlich gewählt sein, während die Überlegung alle fließenden Umstände nicht vollständig berücksichtigen kann⁴⁷³.

Die beiden zeitgenössischen Forschungspositionen probieren, eine Brücke zwischen der thomistischen Morallehre und der Debatte über die moralische Kontingenz zu schlagen. Beide bemerken allerdings die Dimension des Maßes in der moralischen Handlung nicht explizit und können daher nur eine noch zu vertiefende thomistische Antwort auf die moralische Kontingenz geben.

Unsere Forschung über das Maß in der Handlung zeigt, dass Thomas die moralische Kontingenz zulässt, jedoch kann die Kontingenz nur eine beschränkte Rolle spielen: Sie beeinflusst ausschließlich das Maß des akzidentiellen Guten bzw. Bösen.

into the substance of the action. Misfortune of this kind cannot specify what is done, as Nagel would have it, precisely because an accidental consequence does not "regard a special order of reason" (*ST* I–II.18.11), and therefore the harm that results "is connected with the sin accidentally" (*ST* I–II.73.8). That is, we can reasonably characterize what I did without referring to the accident. I drove negligently, and nothing about my driving in this manner directly bears on my chance meeting with the pedestrian. In fact, nothing that I can possibly do bears on my chance meeting, for insofar as it is a chance occurrence it can be neither predicted nor controlled.“

⁴⁷² Ebd., S. 69: „Strictly speaking, consequences are always accidents of the action itself, outside of what the agent intends as an end and wills as a means, and as such they cannot be included in our description of what the agent has done. Nevertheless, Aquinas admits that there are some consequences that ‘follow from the nature of the action, and in the majority of cases,’ (*per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus*) and these can increase the goodness or malice of the action. Why? Because ‘an action is specifically better, if better results can follow from it; and specifically worse, if it is of a nature to produce worse results’ (*ST* I–II.20.5).“ Er erklärt später, dass dies keine wirkliche moralische Kontingenz sei, nachdem er das Beispiel von Thomas über den Skandal erforscht: „It follows that, as Aquinas characterizes them, neither simple accidental consequences, nor *per se* consequences can act as an avenue for the influence of fortune upon the moral status of human acts. If a consequence is a simple accident, then it is not a part of the substance of the act and as such cannot affect its goodness. If it is a *per se* consequence, then it affects the moral goodness of the act in every instance; thereby excluding the influence of fortune by the necessity of its connection to the act itself.“

⁴⁷³ Bowlin, S. 72: „[...] [Y]our action meets a set of circumstances that you neither consider nor control and that change as fortune does. The goodness of the means is now conditioned, at least in part, by fortune and not by choice. Of course, caution is required here. Fortune cannot determine the goodness of the chosen means independently and exhaustively, for this would indicate that the means were not chosen at all. Recall that the goodness of the means is not only conditioned by the circumstances that fortune commands, but also by the end that precipitates choice. It follows that a means whose goodness is entirely determined by fortune is impossible, for this would imply that it had not been chosen for the sake of some intended end. Nevertheless, when the means is chosen without due attention to its circumstances, either because of sorrow or some other disturbance, a significant measure of its goodness is conditioned by fortune and not choice. In this instance, it is as if the servant and the debtor meet at the market on separate errands quite apart from the direction of the master's choice, and where the good or evil that results is caused, at least in part, by fortune.“

Die Wirkungskontingenz kann zwar, wie Bowlin richtig sagt, nicht über das Maß des Guten bzw. des Bösen entscheiden, sie kann allerdings das akzidentielle Maß begrenzen. Es ist also möglich, dass das Gute oder das Böse nicht so weit realisiert wird, wie man es intendiert. Daher ist die Beurteilung des Maßes des Guten doch teilweise „retrospektiv“: Man weiß erst, wie groß das Gute einer Handlung ist, wenn die Handlung zum Ende kommt. Auch die Größe des Guten oder Bösen wird erst nach der Erledigung oder nach dem Scheitern festgestellt. Die Vernunftmäßigkeit oder die Vernunftwidrigkeit des Gattungsunterschieds ist allerdings prospektiv und nicht von der Kontingenz beeinflusst: Man ist schon vor der Handlung in der Lage zu beurteilen, ob eine Handlung moralisch gut ist oder nicht. Ein Scheitern der guten Handlung ist nur eine Verringerung des Guten, welche nur auf das akzidentielle Gute bezüglich ist. Die wesentliche Belohnung, die Gottesliebe, wird dadurch nicht reduziert.

Thomas räumt ebenfalls die konstitutive oder innere Kontingenz ein: Die persönliche Disposition und der konkrete Zustand können die konkrete Entscheidung beeinflussen. Aber diese Disposition oder Neigung kann ebenfalls nur die akzidentielle Belohnung oder Strafe beeinflussen: Es ist möglich, dass man wegen der Neigung oder Gewohnheit eine Sünde begeht, diese Sünde ist allerdings keine Todsünde, denn sie verneint die Grundordnung Gottes nicht. Ein Vater schlägt sein Kind aufgrund der traditionellen Erziehungsmethode; er hat in diesem Fall nur aus der irreführenden Tradition das Verhältnis zwischen Erziehung und Respekt vor dem Körper seines Kindes falsch verstanden. Ebenfalls begeht der Vater, der sein Kind aus Wut schlägt, eine lässliche Sünde, denn er hebt das richtige Verständnis der Ordnung temporal auf. Im Gegensatz dazu begeht derjenige eine Todsünde, der ein Kind aus Hochmut oder Missachtung der Menschenwerte schlägt. Dieser Hochmut oder diese Verachtung sind nach Thomas von allen möglichen moralischen Kontingenzen unabhängig und beeinflussen daher den körperlichen Schaden der Sünde auch nicht; sie machen die Sünde nur zur Todsünde, d.h., die Gottesliebe wird durch die Sünde abgebrochen.

Hier ist es möglich, dass der Handelnde erst durch die retrospektive Ansicht die Sünde klar bemerkt (die von Williams genannte „agent-regret“⁴⁷⁴), aber die qualitative Bestimmung, dass eine Handlung vernunftwidrig ist, stammt immerhin aus der intendierten Vernunftwidrigkeit selbst. Ein retrospektives qualitatives Moralurteil, das Bernard Williams behauptet, lehnt Thomas also ab. Der Maler „Gauguin“ verzichtet

⁴⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 30.

auf seine Familie, um seinen eigenen Malereitraum zu verfolgen⁴⁷⁵. Wenn seine Wahl gemäß seinem eigenen Zustand angemessen ist, dann ist die Handlung gut und die Angemessenheit ist nicht davon abhängig, ob er sich der Vernunftmäßigkeit oder Vernunftwidrigkeit vollständig bewusst ist oder ob diese durch das Ergebnis bewiesen werden. Das Ergebnis, ein erfolgreicher Maler zu werden, ist daher keine notwendige Rechtfertigung oder ein Zeichen der Verantwortlichkeit für ihn⁴⁷⁶.

Auch wenn diese Sünde mit der inneren moralischen Kontingenz verbunden ist, muss der Täter trotzdem die entsprechende Strafe auf sich nehmen; die Kontingenzen sind keine Ausreden für die Strafe. Denn die Strafe ist für Thomas die Pflicht jedes Individuums, die Ordnung, gegen die es verstoßen hat, wiederherzustellen, und ihr Ausmaß ist daher davon abhängig, inwieweit die Sünde die Ordnung unterbricht. Daher ist das Kontrollprinzip Nagels, „dass niemand moralisch angeklagt werden kann für etwas, das nicht seine Schuld war, oder für etwas, das auf Faktoren zurückgeht, die sich seiner Kontrolle entziehen“⁴⁷⁷, nur gültig, wenn die Bedeutung von „nicht von ihm intendiert“ „nicht seine Schuld“ oder „seiner Kontrolle entzogen“ ist. Das Intendieren ist das einzelne Kriterium dafür, ob die Korrektur eines Fehlers notwendig ist. Aber die Strafe hier ist nur zeitlich, die Bindung zu Gott wird potentiell immer noch bewahrt. Bei der Belohnung spielt das Intendieren dieselbe Rolle wie bei der Strafe: Ein wesentliches Gutes kann nicht retrospektiv sein, es muss während der Handlung vom Täter intendiert werden.

5.3 Schlusswort

Ein philosophisch-historischer Rückblick zeigt, dass es bezüglich der Debatte über die *quantum-tantum*-Formel eine lange Rezeptionsgeschichte bis Thomas gab und auch Thomas selbst behandelt diese These an einigen Stellen seiner Werke. Neben seiner Diskussion über die *quantum-tantum*-Formel findet man viele weitere Stellen, an denen er über das Maß der Handlung spricht. Eine Überprüfung der modernen Forschung zeigt, dass eine systematische Forschung zu Thomas' Ansicht über die *quantum-tantum*-Formel bzw. über das Maß der moralischen Handlung bislang noch fehlt. Die vorliegende Arbeit trägt dazu bei, diese Lücke zu füllen.

⁴⁷⁵ Vgl. Williams, S. 22 ff.

⁴⁷⁶ Ich stimme mit Bowlin in diesem Punkt völlig überein, vgl. Bowlin, S. 67-68.

⁴⁷⁷ Nagel, S. 46.

Hauptsächlich geht es bei dieser Untersuchung um das Maß im Sinne der Größe des Guten oder des Bösen in der Handlung. Was das Maß des Guten in der diesseitigen moralischen Handlung betrifft, stellt Thomas zwei Dimensionen vor: das wesentliche Gute und das akzidentielle Gute. Ersteres bezieht sich wiederum auf die jenseitige Handlung, die Gottesschau. Daher wurde diese Grundlage der Dichotomie zuerst untersucht.

Bei der Untersuchung des Maßes im jenseitigen Akt ist festzustellen, dass das Maß der Gottesschau individuell ist: Jeder erfasst das Wesen Gottes mit einer unterschiedlichen Klarheit. Daher liegt der Unterschied der Größe weder im Wesen Gottes noch im Aktualitätszustand des menschlichen Intellekts, vielmehr geht es um das Verhältnis zwischen dem menschlichen Intellekt und dem Wesen Gottes. Die Größe des Guten in der Gottesschau entscheidet sich durch die Affinität des Menschen zu Gott, deren Maß in der Gottesliebe als theologische Tugend liegt. Das Maß des Guten in der Handlung bleibt unverändert, die *quantum-tantum*-Formel ist hierbei bedingungslos gültig.

Die Untersuchung über das Maß des Guten in der Gottesschau legitimiert die Dichotomie der wesentlichen und akzidentiellen Belohnung bzw. Strafe der diesseitigen Handlung: Das Gute, das zur Größe der Gottesliebe beiträgt, ist die wesentliche Belohnung, während dies für die Freude im diesseitigen Leben die akzidentielle Belohnung ist; die Handlung, die der Gottesliebe beraubt, ist die Todsünde, welche die wesentliche Strafe verdient, während eine Sünde ohne diese Beraubung eine zeitliche Strafe verdient. Entsprechend wird die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel im inneren und äußeren Akt in Bezug auf das Gute überprüft. Fazit: Die Vernunftwidrigkeit verdirbt sowohl das wesentliche als auch das akzidentielle Gute, während die äußeren Hindernisse nur letzteres beeinflussen.

Ähnlich verhält sich das Böse in der Handlung. Allerdings hat die Sünde ihre eigene Struktur. Das Maß der Sünde muss daher in diesem Rahmen analysiert werden. Es wird dadurch festgestellt, wie grundlegend sie die Ordnungsprinzipien bedroht. Dabei ist die direkt gegen Gott gerichtete Sünde die schwerste Sünde, welche (wie die anderen Sünden mit der Absicht, die göttliche Ordnung zu verneinen) Todsünde genannt wird. Die Todsünde ist ein Abbruch der Gottesliebe und hat daher kein Mehr-oder-Weniger, sie verdient eine einfache, ewige Strafe. Die Sünde, die den Geschaffenen schadet, verdient hingegen eine zeitliche bzw. untergeordnete Strafe, unabhängig davon, ob sie gleichzeitig eine Todsünde ist. Und diese zeitliche Strafe besitzt anhand der Größe des Schadens ein Mehr-oder-Weniger. Diejenige Sünde, welche nur eine zeitliche Strafe

verdient, ist eine lässliche Sünde. Die Gültigkeit der *quantum-tantum*-Formel wird daher auch in zwei Teile gespaltet: Wenn es sich um die Todsünde geht, ist die Formel bedingungslos gültig (allerdings ohne Mehr-oder-Weniger), wenn eine Sünde aber die zeitliche Strafe bekommt, ist die Formel nicht gültig.

Die Zusammenfassung zeigt, dass Thomas' Abhandlung zum Maß der moralischen Handlung und zur *quantum-tantum*-Formel keine spontane Zusammenfügung der Ergebnisse seiner Vorgänger ist, sondern die notwendigen Ergebnisse seines Systems darstellt.

Das Maß der moralischen Intention hat außerdem noch weitere akzidentielle Aspekte wie die Multiplikation, die Dauerhaftigkeit und die Intensität. In diesem Sinne ist es möglich, dass der äußere Akt das Maß im inneren Akt beeinflusst.

Wenn man den Begriff „Maß“ in Thomas' Ethik weiterdenkt, dann stellt man fest, dass das Wort vieldeutig ist. Die mannigfache Bedeutung ist teilweise von der thomistischen Lehre des zweifachen Glückes abhängig. Die Analyse des Maßes in der moralischen Handlung dient weiterhin auch dazu, der Debatte der moralischen Kontingenz eine wohl vollkommene Lösung anzubieten.

Bibliographie

A. Ausgaben und Übersetzungen

1. Thomas von Aquin:

Ausgaben

Summa Theologiae. Opera omnia IV-XII (Ed. Leonina), Rom 1882ff.

Summa contra gentiles. Opera omnia XIII-XV (Ed. Leonina), Rom 1918-1930.

De ente et essentia. Opera omnia XLIII (Ed. Leonina), Rom 1976, S. 367-381.

In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio (Ed. Marietti), Turin - Rom 1950.

Lectura super Ioannem (Ed. Marietti), Turin - Rom 1952.

Quaestiones disputatae De malo. Opera omnia XXIII (Ed. Leonina), Rom 1982.

Quaestiones disputatae De potentia, in: Quaestiones disputatae II (Ed. Marietti), Turin - Rom 1965, S. 7-276

Sententia libri De anima. Opera Omnia XLV. (Ed. Leonina), Romae 1984.

Sentencia libri Ethicorum. Opera omnia XLVII (Ed. Leonina), Rom 1969.

S. Thomae Aquinatis Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi I - IV (ed. P. Mandonnet/M. F. Moos), Paris 1926-1947 (Buch IV endet mit der distinctio 22).

Übersetzungen (in chronologischer Folge)

Thomas Aquinas., Summa Theologica. Volume I - Part I, Volume II - Part II, Übers. v. Fathers of the English Dominican province. New York 1912.

Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, Tournai, Rome 1925ff.

Thomas von Aquin, Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte dt.- lat. Ausgabe der Summa theologica, übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg - Leipzig (Graz - Wien - Köln) 1934ff.

Thomas d'Aquin, Somme Théologique. Les Éditions du Cerf, Paris 1984.

Thomas von Aquin, Über Seiendes und Wesenheit, Hg. u. übers. v. H. Seidl, Hamburg

1988.

— Über die Sittlichkeit der Handlung (S.th. I-II, q. 18-21), Hg., übers. u. komm. v. R. Schönberger, eingel. v. R. Spaemann, Ditzingen 2001.

— Summa contra gentiles. Gesamtausgabe in einem Band. Lateinisch-Deutsch, Hg., übers. u. angem. v. K. Albert, K. Allgaier, L. Dümpelmann, P. Engelhardt, L. Gerken, M. H. Wörner, Darmstadt 2009³.

— Vom Übel. De Malo, Übers. v. S. Schick, Hamburg 2009.

Edith Stein, Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate), eingef. u. bearb. v. A. Speer und F. V. Tommasi, 2 Bde. (ESGA 23 & 24), Freiburg i.Br. 2008.

— Thomas von Aquin, Über das Seinde und das Wesen (De ente et essentia) – mit den Roland-Gosselin-Exzerpten, eingef. u. bearb. v. A. Speer und F. V. Tommasi (ESGA 26), Freiburg i.Br. 2010.

2. Aristoteles:

Ausgaben

Categoriae et liber de interpretatione. Ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949.

De anima. Ed. W. D. Ross, Oxford 1956.

Ethica Nicomachea. Ed. J. Burnet, Oxford 1900.

Fragmenta selecta. Ed. W. D. Ross, Oxford 1974.

Metaphysica. Ed. W. Jaeger, Oxford 1957.

Physica. Ed. W. D. Ross, Oxford 1936.

Rhetorica. Ed. W. D. Ross, Oxford 1959.

Topica et sophistici elenchi. Ed. W. D. Ross, Oxford 1974.

Übersetzungen

Aristote, Catégories, Hg. u. übers. v. R. Bodéüs, Paris 2002.

Aristoteles, Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung, Übers. u. erl. v. H. Flashar, U. Dubielzig und B. Breitenberger, Darmstadt 2006.

— Kategorien, Übers. u. erl. v. K. Oehler, Berlin 1986².

— Metaphysik, Übers. v. Hermann Bonitz, Hamburg 1994³.

— Nikomachische Ethik, Übers. u. hg. v. U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006.

— Protreptikos, Einleitung, Text, Übers. und komm. v. I. Düring, Frankfurt a. M. 1993².

Aristote, Topiques Tome I (Livres I-IV), Tome II (Livres V-VIII), Hg. u. übers. v. J. Brunschwig, Paris 1967, 2007.

Aristoteles, Über die Seele, Übers. v. W. Theiler, hg. v. H. Seidl, Hamburg 1995.

3. andere Autoren:

Abelardus, Peter, Scito te ipsum, Eingel., hg. u. übers. v. R. M. Ilgner (Einleitung, Edition, Übersetzung), Turnhout 2011.

Albertus Magnus, De bono. Opera omnia XXVIII (Ed. Coloniensis), Köln 1951.

Augustinus, Enchiridion. De fide spe et caritate. Handbüchlein über Glaube Hoffnung und Liebe, Hg. v. J. Barbel, Darmstadt 1960.

— Le Magistère Chrétien, Hg., übers. u. komm. v. G. Combès und J. Farges, Paris 1949.

— Opera - Werke. Band 50. De mendacio - Contra mendacium - Contra Priscillianistas, Eingel., übers. und komm. v. A. Städele, Paderborn - München - Wien - Zürich 2013.

Cicero, M. T., De Legibus. Paradoxa Toicorum. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien, Hg. übers. u. erl. v. R. Nickel, München – Zürich 2004³.

Petrus Lombardus (Magister), Sententiae in IV Libris Distinctae, Hg. v. Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 1971.

Plotin, Plotins Schriften, Übers. v. Richard Harder, angem. v. R. Beutler u. W. Theiler, Hamburg, 1967.

Proclus, Trois Études sur la Providence. De l'Existence du Mal, Hg. u. übers. v. D. Isaac, komm. v. C. Steel, Paris 2003.

Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, Eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. B. R. Suchla, Stuttgart 1988.

— De divinis nominibus. Corpus Dionysiacum I, hg. v. B. R. Suchla, Berlin – New York 1990.

Pseudo-Denys l'Aréopagite, Les Noms Divins I-IV, Hg. v. B. R. Suchla, eingel., übers. u. komm. v. Y. de Andia, Paris 2016.

— Les Noms Divins V-XIII, Texte grec par B. R. Suchla, introduction, traduction et

- notes par Ysabel de Andia. *La Théologie Mystique*, Hg. v. A. M. Ritter, eingel., übers. u. komm. v. Y. de Andia, Paris 2016.
- Simplicius, *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*, Hg. v. K. Kalbfleisch, Berlin 1907.
- *On Aristotle's Categories 5-6*, Übers. v. Frans A. J. Haas & B. Fleet, London - New Delhi - New York - Sydney 2014.
- *On Aristotle categories 9-15*, Übers. v. Gaskin, Richard, London - New Delhi - New York - Sydney 2013.

B. Literatur

- Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought* (STGMA; Bd. 21), Leiden - New York - Kopenhagen - Köln 1988.
- *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas of Aquinas*, Leiden - New York - Köln 1996.
- ‚Eros‘ und ‚Agape‘. Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe, in: T. Boiadjev, G. Kapriev u. A. Speer (Hgg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, 2000, S. 373-391.
- Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen, in: Th. Kobusch (Hg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, S. 186-201.
- Die Rede von Gott: die Fragen ‚ob er ist‘ und ‚was er ist‘. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre (S.th. I, qq. 1-12), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 29-50.
- *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden 2012.
- Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford 1957.
- Aufsätze, Katharina Nieswandt und Ulf Hlobil (Hg. und Übers.), Berlin 2014.
- Beutler, R., u. Theiler, W., *Kommentar zu: Plotins Schriften*, Übers. v. R. Harder, Hamburg, 1967.
- Blomme, R., *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvain – Gembloux 1958
- Bodéüs, R., *Kommentar zu: Aristote. Catégories*, Paris 2002.
- Boerner, B., *Par caritas par meritum. Studien zur Theologie des gotischen Weltgerichtsportals in Frankreich – am Beispiel des mittleren Westeingangs von Not-*

- re-Dame in Paris, Frieberg 1998.
- Boland, Vivian, Aquinas and Simplicius on Dispositions – A Question in Fundamental Moral Theory, in: *New Blackfriars*, 82.968 (2001), S. 467-478.
- Bormann, F.-J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart - Berlin - Köln 1999.
- Bouillard, H., *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin*, Paris 1944.
- Bowlin, J., *Contingency and Fortune in Aquinas's Ethics*, Cambridge 1999.
- Boyle, L., *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas (The Etienne Gilson Series; Bd. 5)*, Toronto 1982;
- Brachtendorf, J., Ist Gott ein notwendiges Ziel menschlichen Strebens? Der Begriff des bonum universale in Thomas von Aquins Theorie des Willens, in: Ders. (Hg.), *Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter (Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag)*, Paderborn 2002, S. 63-85.
- *Kommentar zu: Thomas von Aquin. Über das Glück. De beatitudine*. Hamburg 2012.
- Brungs, A., Die passiones animae (S.th. I-II, qq. 22-48), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 198-222.
- Bujo, B., *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin*, Paderborn 1979.
- Burrell, D., *Aquinas: God and Action*, London 1979.
- Caetan, T. d. V., *Kommentar zu: Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae. Opera omnia IV-XII (Ed. Leonina)*, Rom 1882ff.
- Carl, M., Law, Virtue, and Happiness in Aquinas's Moral Theory, in: *The Thomist* 61 (1997), S. 425-447.
- Cathrein, V., *De Bonitate et Malitia Actuum Humanorum. Doctrina S. Thomae Aquinatis. Brevis Commentarius in Summae Theolo. 1.2, q. 18^{am} ad q. 21^{am}*, Louvain 1926.
- Chenu, M.-D., *Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Übers. v. O. H. Pesch (Dt. Thomas-Ausgabe, Erg.-Bd. 2)*, Heidelberg - Graz 1960.
- Corrigan, K., *Plotinus's Theory of Matter-Evil and the Question of Substance Plato Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, Leuven 1996.
- Davies, B., *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992.

- Davies, B./Stump, E. (Hgg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012.
- DeLetter, P., Venial Sin and Its Final Goal, in: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 16.1(1953), S. 32-70.
- Dougherty, M. V., Moral Dilemmas and Moral Luck, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 78(2004), S. 233-246.
- *Moral Dilemmas in Medieval Thought*, Cambridge, 2011.
- Moral luck and the capital vices in *De malo: gluttony and lust*, in: Michael V. Dougherty (Hg.), *Aquinas's Disputed Questions on Evil*, Cambridge 2016.
- Festugière, A.-J., La Notion du péché présentée par S. Thomas, I, II, 71 et sa relation avec la morale Aristotélicienne, in: *New Scholasticism*, 5 (1931), 332-341.
- Finnis, J., Object and Intention in Moral Judgments according to St Thomas Aquinas, in: John Finnis, *Intention and Identity, Collected Essays Volume II*, Oxford 2011 (1), S. 152-172.
- *Prudence About Ends*, in: John Finnis, *Reason and Action, Collected Essays Volume I*, Oxford 2011 (2), S. 173-186.
- *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford 1998.
- *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983.
- Flannery, K., *Acts amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Washington 2001.
- Flashar, H., *Kommentar zu: Aristoteles. Fragmente. Teil 1*, Berlin 2006.
- Forschner, M., *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1994².
- Gaskin, R., *Kommentar zu: Simplicius, On Aristotle categories 9-15*, Lodon 2013.
- Gallagher, D., Aquinas on Moral Action: Interior and Exterior Acts, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 64(1990), S. 118-129.
- Aquinas, Abelard, and the Ethics of Intention, in: P. Lockey (Hg.), *Studies in Thomistic Theology*, Houston 1995, S. 321-358.
- Will and Deed in Abelard and Aquinas, in: B. C. Bazán/E. Andújar/L. G. Sbrocchi (Hgg.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, New York – Ottawa – Toronto 1992, S. 676-686.
- The Will and its Acts (Ia IIae, qq. 6-17), in: S. J. Pope (Hg.), *The Ethics of Aquinas*, Washington D. C. 2002, S. 69-89.
- Gaiser, K., Das zweifache Telos bei Aristoteles, in: I. Düring (Hg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969, S. 97-113.
- Gilby, T., *Kommentar zu: Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Band 18 (I-II, qq.*

- 18-21: Principles of Morality), London - New York 1966.
- Kommentar zu: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Band 16 (I-II, qq. 1-5: Purpose and Happiness), London - New York 1969.
- Kommentar zu: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Band 17 (I-II, qq. 6-17: Psychology of Human Acts), London - New York 1970.
- Gilson, É., *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1948.
- Goris, W., *Anthropologie und Erkenntnislehre* (S.th. I, qq. 75-79 und qq. 84-89), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 125-140,
- Grabmann, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; Bd. 22), Münster 1949.
- *Thomas von Aquin, Persönlichkeit und Gedanken. Eine Einführung*, München 1949⁸.
- Grisez, G., *The First Principle of Practical Reason*, in: *Natural Law Forum* 10 (1965), S. 168-196.
- Gründel, Johannes, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster 1963.
- Helmig, Ch., *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin 2012.
- *Proclus' criticism of Aristotle's theory of abstraction and concept formation in 'Analytica posteriora' II 19*, in: F. A. J. de Haas (Hg.), *Interpreting Aristotle's 'Posterior analytics' in late antiquity and beyond*, Leiden 2011, S. 27-54.
- *Aristotle's Notion of Intelligible Matter*, in: *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics* 7(2007), S. 53-78.
- Hergan, J. P., *St. Albert the Great's Theory of the beatific vision*, New York 2002.
- Hoffmann, T., *Moral action as human action: End and object in Aquinas in comparison with Abelard, Lombard, Albert, and Duns Scotus*, in: *The Thomist* 67.1 (2003), S. 73-94.
- *Conscience and Synderesis*, in: Brian Bavies/Eleonore Stump (Hgg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, New York 2012.
- Hörmann, K., *Das Objekt als Quelle der Sittlichkeit*, in: L. J. Elders/K. Hedwig (Hgg.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Citta del Vaticano 1984, S. 118-132.

- Die Prägung des sittlichen Wollens durch das Objekt nach Thomas von Aquin, in: Franz Böckle/Franz Gröner (Hgg.), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen*, Düsseldorf 1964, S. 233-251.
- Ilgner, R., *Kommentar zu: Peter Abelardus. Scito te ipsum*, Turnhout 2011.
- Iozzio, M. J., *Self-Determination and the Moral Act. A Study of the Contributions of Odon Lottin*, O. S. B., Leuven 1995.
- Jacob, J., *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin*, Mödling bei Wien 1958.
- Jacobi, K., ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘. Die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann (Hg.): *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, Berlin 1982, S. 25-52.
- Kann ein Mensch mehrere Letztziele zugleich haben?, in: J. Szaif/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Was ist das für den Menschen Gute? / What is Good for a Human Being?*, Berlin - New York 2004, S. 191-208.
- Jesen, S. J., *Good & Evil Actions*, Washington D. C. 2010.
- Venial sin and the ultimate end, in: M. V. Dougherty (ed.), *Aquinas's Disputed Questions on Evil*, Cambridge 2016.
- Keenan, J. F., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Washington D.C., 1992.
- Kenny, A., Thomas von Aquin über den Willen, Übers. v. Jan P. Beckmann, in: W. Kluxen (Hg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Freiburg - München 1975, S. 101-131.
- *Aquinas on Mind*, London — New York 1993
- Klooster, A. T. (Hg.), *Thomas Aquinas on the beatitudes*, Leuven - Paris - Bristol 2018.
- Kluxen, W., Teilart. ‚Analogie I‘, in: HWP, Bd. 1, Darmstadt - Basel 1971, S. 214-227.
- Das Seiende und seine Prinzipien, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen 1972, S. 177-220.
- *Ethik des Ethos*, Freiburg - München 1974.
- *Metaphysik und praktische Vernunft*, in: L. Oeing-Hanhoff (Hg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, S. 73-96.
- Philosophische Perspektiven im Werk des Thomas von Aquin, in Ders. (Hg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Freiburg - München 1975, S. 15-37.

- Thomas von Aquin und die Philosophie, in Ders. (Hg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg - München 1975, S. 212-228.
- Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: G. Bien (Hg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, S. 77-91.
- Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns, in: Philosophisches Jahrbuch der Gorres-Gesellschaft, Vol. 87 (1980), S. 327-339.
- Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 1998³.
- Lex naturalis bei Thomas von Aquin, Wiesbaden 2001.
- Grundprobleme einer affirmativen Ethik, Freiburg - München 2006.
- Kretzmann, N./Stump, E., Being and Goodness, in: T. Morris (Hg.), Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism, Ithaca 1988, S. 281-312.
- Kretzmann, N./Stump, E. (Hgg.), The Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge 1993.
- Krewet, M., Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, Heidelberg 2011.
- Kühn, U., Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965.
- Kuolt, M., Thomas d'Aquin. Du mal. Question 1: Le mal en général. Introduction et commentaire, Paris 2009.
- Landgraf, A., Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923.
- Dogmengeschichte der Frühscholastik. Erster Teil. Die Gnadenlehre. Band II, Regensburg 1953.
- Dogmengeschichte der Frühscholastik. Vierter Teil. Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen, Band II, Regensburg 1956.
- Leonhardt, R., Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems, Berlin - New York 1998.
- Lippert, S., Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa theologiae, Marburg 2000.
- Löhr, G., Das Problem des Einen und Vielen in Platons ‚Philebos‘, Göttingen 1990.
- Lombardo, N. E., The Logic of Desire, Aquinas on Emotion, Washington, D.C. 2011.
- Lonergan, B., Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, London - New York 1971.

- Long, S. A., *The Teleological Grammar of the Moral Act*, Naples (Florida) 2015².
- Lottin, O., *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue néo-scholastique de philosophie*. 97(1923), S. 20-56, 281-313, 389-429.
- *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e Siècles. Tome II, Première Partie*, Louvain - Gembloux 1948.
- *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e Siècles. Tome IV. Troisième Partie*, Louvain - Gembloux 1954 (1).
- *Morale Fondamentale*, Tournai 1954 (2).
- *Études de Morale Histoire et Doctrine*, Gembloux 1961.
- Maier, A., *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, Das Problem der intensiven Größe, Die Impetustheorie*, Rom 1968³.
- Mainberger, G., *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik, Untersuchungen über „Mehr und Weniger“ als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles*, Freiburg Schweiz 1959.
- Maritain, J., *Saint Thomas Aquinas and the Problem of Evil*, Übers. v. Gordon Anderson, Milwaukee 1942.
- *Dieu et la permission du mal*, Paris 1963.
- McCosker, Ph./Turner, D. (Hgg.), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, New York 2016.
- McEvoy, J., *Freundschaft und Liebe (S.th. I-II, qq. 26-28 und II-II, qq. 23-46)*, in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 298-321.
- *The Other as Oneself: Friendship and Love in the Thought of Thomas Aquinas*, in: Ders./M. Dunne (Hgg.), *Thomas Aquinas. Approaches to Truth*, Dublin 2002, S. 16-37.
- McInerny, R., *St. Thomas Aquinas*, Boston 1977.
- *Aquinas and Analogy*, Washington, D.C. 1996.
- *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington, D. C. 1992.
- Mertens, K., *Handlungslehre und Grundlagen der Ethik (S.th. I-II, qq. 6-21)*, in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 168-197.
- Mullady, B. T., *The Meaning of the Term ‚Moral‘ in St. Thomas Aquinas*, Citta del Vaticano 1986.
- Müller, J., *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von*

- Sokrates bis Johannes Duns Scotus, Leuven 2009.
- Müller, K., Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie (Regensburger Studien zur Theologie 29), Frankfurt a. M. - Bern 1983.
- Mundhenk, J., Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie, Hamburg 1980.
- Nagel, T., Letzte Fragen, Hg. v. M. Gebauer, Darmstadt 1996.
- Nelson, D. M., The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics, Pennsylvania 1992.
- Nickel, R., Kommentar zu: Cicero, M. T., De Legibus. Paradoxa Toicorum. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien, München – Zürich 2004³.
- Nisters, T., Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns, Freiburg - München 1992.
- O'Brien, T. C., Kommentar zu: Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Band 27 (I-II, qq. 86-89: Effects of Sin, Stain and Guilt), Cambridge 2006.
- Oeing-Hanhoff, L., Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft und des Glaubens nach Thomas von Aquin, in: Ders. (Hg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974, S. 97-124.
- Oehler, K., Kommentar zu: Aristoteles, Kategorien, Berlin 1986².
- O'Rourke, F., Evil as privation: the Neoplatonic background to Aquinas's *De malo*, 1, in: M. V. Dougherty (Hg.), Aquinas's Disputed Questions on Evil. A Critical Guide, Cambridge 2016, S. 192-221.
- Osborne, T. M., Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham, Washington, D.C. 2014;
- Pasnau, R., Thomas Aquinas on Human Nature, Cambridge 2002.
- Pesch, O. H., Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967.
- Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe, Bd. 13 (I-II, qq. 90-105: Das Gesetz), Heidelberg - Graz - Wien - Köln 1977.
- Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988.
- Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe, Bd. 12 (I-II, qq. 71-89: Die Sünde), Wien 2004.
- Pilsner, J., The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas, Oxford 2006.
- Pinckaers, S.-Th., Kommentar zu: Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Les

- Actes Humains. Bd. I (1a-2ae, Questions 6-17), Paris - Tournai - Rome 1962.
- Le Renouveau de la Morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente, Tournai 1964.
 - Kommentar zu: Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. Les Actes Humains. Bd. II (1a-2ae, Questions 18-21), Paris - Tournai - Rome 1966.
 - Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire, Fribourg - Paris 1993³.
 - Kommentar zu: Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. Béatitude (1a-2ae, Questions 1-5), Paris 2001.
- Pope, E. J. (Hg.), The Ethics of Aquinas, Washington D.C. 2002.
- Rahner, K., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck - Leipzig 1939.
- Riesenhuber, K., die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971.
- Rhonheimer, M., Natur als Grundlage der Moral: Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck-Wien 1987.
- praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin 1994.
 - Praktische Vernunft und das ‚von Natur aus Vernünftige‘. Zur Lehre von der ‚Lex naturalis‘ als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin, in: Theologie und Philosophie 75 (2000), S. 493-522.
 - die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin 2001.
 - the Moral Object of Human Acts and the Role of Reason According to Aquinas: a Restatement and Defense of my View, in: Josephinum Journal of Theology, vol 18, No. 2 (2011), S. 454-506.
- Schäfer, Ch., Proklos' Argument aus De malorum subsistentia 31 in der modernen Interpretation, In: Philosophiegeschichte und logische Analyse 2 (1999), S. 173-185.
- Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel. Eine Auswahlinterpretation der Schrift *De malo*, Berlin 2013.
- Schockenhoff, E., Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grund-

- lagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987.
- Schönberger, R., Thomas von Aquin zur Einführung (Junius Einführung; Bd. 178), Hamburg 1998.
- Schröer, Ch., Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart - Berlin - Köln 1995.
- Schütz, L., Thomas-Lexikon, Stuttgart 1958².
- Seckler, M., Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.
- Sertillanges, A. G., Der heilige Thomas von Aquin, Köln - Ötten 1954².
- Sherwin, M., By Knowledge & By Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas. Washington D. C. 2005.
- Shields, Ch., Kommentar zu: Aristotile. De anima, Oxford 2016.
- Sokolowski, R., Moral Action: A Phenomenological Study, Washington D.C. 2017.
- Sousa-Lara, D., Aquinas on Interior and Exterior Acts: Clarifying a Key Aspect of His Action Theory, in: *Josephinum Journal of Theology* 15.2 (2008), S. 277-316.
- Speer, A., Causalitas luminis. Die Lehre vom lumen intelligibile in Thomas' Kommentar zum Liber beati Dionysii De divinis nominibus (cap. IV, lect. 4), in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* III (1996), S. 67-88.
- Ethik ohne Anthropologie? Zur Bedeutung anthropologischer Fragestellungen im Kontext ethischer Problemstellungen, in: B. Ziemke, M. Kriele (Hgg.), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag*, München 1997, S. 1037-1051.
- Lichtkausalität. Zum Verhältnis von Dionysischer Lichttheologie und Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, in: T. Boiadjev, G. Kapriev und A. Speer (Hgg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000, S. 343-372.
- Die Summa theologiae lesen - eine Einführung, in: Ders. (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 1-28.
- Epistemische Radikalisierung. Anmerkungen zu einer dionysischen Aristoteleslektüre des Thomas von Aquin, in: *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur* XII (2006), S. 84-102.
- Der Zirkel des Erkennens. Zu den epistemischen Bedingungen der Metaphysik bei Thomas von Aquin, in: D. Fonfara (Hg.), *Metaphysik als Wissenschaft (Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag)*, Freiburg i.Br. - München 2006, S. 135-152.
- The Division of Metaphysical Discourses: Boethius, Thomas Aquinas and Meister

- Eckhart, in: R. Friedman/K. Emery Jr./A. Speer (Hgg.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown (STGM 105)*, Leiden-Boston 2011, S. 91-116.
- Die nach uns bemessene Mitte. Über Archäologie und Aktualität der Tugend, in: *Forschung & Lehre* 06(2011), S. 430-432.
- Die Vernunft strebt von Natur aus nach Wahrheit: Thomas von Aquin, ‚Summe der Theologie‘ (1266-1273), in: T. M. Müller/R. Schlotthauer (Hgg.), *Gott denkend entdecken. Meilensteine der Theologie*, Regensburg 2012, S. 97-103.
- Entscheidung(sfreiheit), in: *Archivio di Filosofia* LXX, 1-2 (2012), Pisa-Roma 2012, S. 65-75.
- Glaube, Vernunft und Theologie – zur Archäologie einer aktuellen Problemstellung, in: M. Khordchide/K. Von Stosch (Hgg.), *Herausforderung an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i.Br. 2012, S. 137-150.
- Das Glück des Menschen (S.th. I II, qq. 1-5), in: Ders. (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 141-167.
- Vor dem Gesetz – zur Einleitung, in: A. Speer / G. Guldentops (Hgg.), *Das Gesetz - The Law - La Loi (Miscellanea Mediaevalia 38)*, Berlin – New York 2014, S. XI-XVI.
- Naturgesetz und Dekalog bei Thomas von Aquin, in: A. Speer / G. Guldentops (Hgg.), *Das Gesetz - The Law - La Loi (Miscellanea Mediaevalia 38)*, Berlin – New York 2014, S. 350-370.
- Divine Government and Human Freedom, in: P. d’Hoine/G. V. Riel (Hgg.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven 2014, S. 517-537.
- Das Streben nach Erkenntnis und die *longue durée* metaphysischen Denkens, in: M. Gabriel/W. Högrefe /A. Speer (Hgg.), *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik - The New Desire for Metaphysics*, Berlin - Boston 2015, S. 33-44.
- Une métaphysique chrétienne est-elle possible ? ... en relisant Gilson”, in: *Métaphysique et christianisme. Vingtième anniversaire del la Chaire Étienne Gilson*, Paris 2015, S. 35-67.
- Bonum commune. Formal Principle or Intrinsic Value, in: *Archivio di Filosofia* LXXXIV,1-2 (2016): ‚Il bene comune‘, Pisa-Roma 2016, 147-159.
- Thomas von Aquin: Primat der wissenschaftlichen Vernunft, in: M. Breul/A. Lan-

- genfeld (Hg.), *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium*, Paderborn 2017, S. 89-97.
- *Philosophie des Mittelalters (Kindler kompakt)*, Stuttgart 2017.
- Stanke, G., *Die Lehre von den ‚Quellen der Moralität‘. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze*, Regensburg 1984.
- Steel, C., *Natural Ends and Moral Ends. According to Thomas Aquinas*, in: J. Follon/J. McEvoy (Hgg.), *Finalité et Intentionnalité: Doctrine Thomiste et Perspectives Modernes*, Paris - Leuven 1992, S. 113-126.
- *Proclus et Denys: de l'existence du mal*, in: Y. de Andia (Hg.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1997, S. 89-116.
- *Dionysius and Albert on Time and Eternity*, in: T. Boiadjev, G. Kapriev und A. Speer (Hgg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, 2000, S. 317-341.
- *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the Averroistic Ideal of Happiness*, in: J. A. Aertsen/K. Emery, Jr./A. Speer (Hgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 28)*, Berlin - New York 2001, S. 152-174.
- *Thomas Aquinas on Preferential Love*, in: A. F. Kelly/P. W. Rosemann (Hgg.), *Amor amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy (RTPM - Bibliotheca, Bd. 6)*, Leuven - Paris 2004, S. 437-458.
- *Thomas' Lehre von den Kardinaltugenden (S.th. II-II, qq. 47-170)*, in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 322-342.
- Steenberghen, F. v., *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Übers. v. R. Wagner, München – Paderborn – Wien, 1977.
- Sweeney, E., *Vice and Sin (Ia IIae, qq. 71-89)*, in: S. J. Pope (Hg.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, D. C. 2002, S. 151-168.
- Tricot, J., *Kommentar zu: Aristote. De l'âme*. Paris 2010.
- *Kommentar zu: Aristote. Catégories. De l'interprétation*. Paris 2014.
- Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre (Vestigia; Bd. 13)*, Fribourg 1993.
- *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2 (Vestigia; Bd. 19)*, Fribourg 1996.

- La ‚Somme de thologie‘ de saint Thomas d'Aquin, Paris 1998.
- Nature et grâce chez Thomas d'Aquin, in: *Revue Thomiste*. Surnaturel (Une controverse au cœur du thomisme au XXe siècle) 102(2001), S. 167-202.
- Utz, A., *Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe*, Bd. 18 (II-II, qq. 57-79: Recht und Gerechtigkeit), Bonn 1987.
- Van Steenberghen, F., *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Hg. v. M. A. Roesle, übers. v. R. Wagner, München - Paderborn - Wien 1977.
- Te Velde, R. A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 46), Leiden - New York – Köln 1995.
- The concept of the good according to Thomas Aquinas, in: W. Goris (Hg.): *Die Metaphysik und das Gute*, Leuven 1999, S. 79-103.
- Die Gottesnamen. Thomas' Analyse des Sprechens über Gott unter besonderer Berücksichtigung der Analogie (S.th. I, q. 13), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 51-76.
- Schöpfung und Partizipation (S.th. I, qq. 44-47 und qq. 103-105), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 100-124
- Wawrykow, J. P., *God's Grace and Human Action. ‚Merit‘ in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame – London 1995.
- Weisheipl, J. A., *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*. Übers. v. G. Kirstein, Graz - Wien - Köln 1980.
- Westberg, D., *Aquinas and the Process of Human Action*, in: B. C. Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrocchi (Hgg.), *les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*. New York – Ottawa - Toronto 1992, S. 816-825.
- Wieland, G., *Gesetz und Geschichte* (S.th. I-II, qq. 90-108), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 223-245.
- Vernunft und Natur. Das Secundum naturam in der Thomanischen Strebens- und Güterlehre, in: J. Szaif/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Berlin - New York 2004, S. 229-245.
- Wilks, I., *Peter Abelard and St. Thomas Aquinas on Moral Intention*, in: J. Hause (Hg.), *Debates in Medieval Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, New York 2014.

- Williams, B., *Moral Luck*, Cambridge 1981.
- Wippel, J. F., *the Metaphysics thought of Thomas Aquinas. From finite Being to Un-created Being*, Washington D. C. 2000.
- *Natur und Gnade* (S.th. I-II, qq. 109-114), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 246-270.
- *Metaphysical themes in De malo, I*, in: M. V. Dougherty (Hg.), *Aquinas's Disputed Questions on Evil. A Critical Guide*, Cambridge 2016, S. 12-33.
- Wittmann, M., *die Ethik des Hl. Thomas von Aquin. In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren Geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht*, München 1953.
- Wright, J. H., *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Roma 1957.
- Zierrmann, B., *Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe, Bd. 10 (I-II, qq. 22-48: Die menschlichen Leidenschaften)*, Heidelberg - Köln 1955.
- Zimmermann, A., *Kommentar zu: Thomas von Aquin. Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I)*, Hamburg, 1986.
- *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 19)*, Berlin - New York 1988.
- *Thomas lesen (legenda, Bd. 2)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000.
- *Glaube und Wissen* (S.th. II-II, qq. 1-9), in: Andreas Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin - New York 2005, S. 271-297.

Abkürzungsverzeichnis

(zu den Ausgaben siehe Literaturverzeichnis: A. Ausgaben und Übersetzungen)

a) zu *Thomas von Aquin*

S.th.: Summa theologiae

S.th. I: Summa theologiae, Prima pars

S.th. I-II: Summa theologiae, Prima secundae

S.th. II-II: Summa theologiae, Secunda secundae

S.th. III: Summa theologiae, Tertia pars

Scg: Summa contra gentiles.

De malo: Quaestiones disputatae De malo.

De veritate: Quaestiones disputatae De veritate.

In DA: Sententia libri De anima.

In Eth.: Sententia libri Ethicorum.

In Sent.: S. Thomae Aquinatis Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi I – IV.

Super Iohannem: Lectura super Iohannem.

b) zu *Aristoteles*

Cat.: Categoriae.

DA: De anima.

EN: Ethica Nicomachea.

Met.: Metaphysica

Phys.: Physica.

Rhet.: Rhetorica.

Lebenslauf

Name: Lingchang Gui

E-Mail: guilingchang@163.com

Geburtsdatum: 01.09.1989

Geburtsort: Guangxi, China

Hochschulbildung in Deutschland

- | | |
|------------------|--|
| Seit 10.2015 | Promotionsstudium an Universität zu Köln (Betreuer: Prof. Dr. Dr. h. c. Andreas Speer; Tag der mündlichen Prüfung: 16.07.2020) |
| 04.2013- 08.2015 | Masterstudiengang an Johannes-Gutenberg-Universität Mainz (Fachrichtung: Philosophie), absolviert: Master of Arts |

Sprachkurs

- | | |
|-------------------|---|
| 10.2012 – 02.2013 | Deutschsprachkurs an Johannes-Gutenberg-Universität Mainz |
|-------------------|---|

Hochschulbildung in Heimatland

- | | |
|-----------------|--|
| 09.2008-06.2012 | Bachelorstudiengang an Sun-Yat-sen-Universität in Kanton (Fachrichtung: Philosophie), absolviert: Bachelor of Arts |
|-----------------|--|

Schulbildung

- | | |
|-----------------|--|
| 06.2008 | Staatliche Hochschuleaufnahmeprüfung |
| 09.2005-06.2008 | Ober-Mittelschule (Senior Middle School), Nanning No. 3 Middle School, Nanning |
| 09.2002-06.2005 | Unter-Mittelschule (Junior Middle School), the Affiliated Middle School of Guangxi University, Nanning |
| 09.1996-06.2002 | Grundschule, Huaxilu Primary School, Nanning |

Publikationen

- 12.2019 „Aquinas’ evaluation of the assertion ‘quantum intendis, tantum facis’ as relevant to sinful actions“ in: Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur, Bd. 25, Sofia 2019
- Seit 2014 Noctes Atticae (vom Lateinisch ins Chinesisch) (Übersetzung mit Kooperation), veröffentlicht: Bd. 1 (Buch I-V), Peking 2014; Bd. 2 (Buch VI-X), Peking 2018. Die beiden übrigen Bände (Buch XI-XV, XVI-XX) werden in Kürze publiziert

Stipendien

- Seit 04.2014 Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (seit 09.2016: ideelle Förderung)
- Seit 09.2016 Chinese Scholarship Council